



ملکِ ترمذی

شیخ الاسلام

حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحبِ امانت کاظم
شیخ الحدیث جامعہ دارالعلوم کراچی
کی تقریر ”جامع ترمذی“



ترتیب و تحقیق

مولانا رشید اشرف سیفی

مکتبہ بنی دارالعلوم کراچی

درسِ ترمذی

شیخ الاسلام
حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب امت کاتھم
شیخ الحدیث جامعہ دارالعلوم کراچی
کی تقریر "جامع ترمذی"



ترتیب و تحقیق
مولانا رشید اشرف سیفی
استاذ الحدیث جامعہ دارالعلوم کراچی

مکتبہ ترمذی دارالعلوم کراچی

بمذہب حقوق ملتیت حق ملتہ دارالعلوم کراچی (وقف) محفوظ ہیں

باہتمام : محمد قاسم گلکٹی
طبع جدید : شوال ۱۴۳۱ھ ستمبر ۲۰۱۰ء
فون : 5042280 - 5049455
ای میل : mdukhi@gmail.com

ملنے کے پتے

مکتبہ دارالعلوم احاطہ جامعہ دارالعلوم کراچی ﴿ناشر﴾

- ادارۃ المعارف احاطہ جامعہ دارالعلوم کراچی
- مکتبہ معارف القرآن احاطہ جامعہ دارالعلوم کراچی
- ادارہ اسلامیات ۱۹۰ انارکلی لاہور
- دارالاشاعت اردو بازار کراچی
- بیت الکتاب گلش اقبال نزد اشرف المدارس کراچی

انتساب

اسے جلیل القدر مفتی کے نام جسے دنیا شیخ طریقت مفتی قرآن
فقیہ النفس مفتی اعظم پاکستان حضرت مولانا مفتی محمد شفیع
صاحب (رحمۃ اللہ تعالیٰ) جیسے گراں قدر القاب و نام سے یاد کرتی ہے۔

وہ عظمت اسلام کا تابندہ ستارہ
توصیف سے جسکی مری عاجز ہے زباں آج
وہ گنج گراں سایہ علوم نبوی کا
عالم میں اسی ضیغ کے دریا ہیں رواں آج
وہ مفتی اعظم وہ معارف کا خزینہ
وہ جس کے فتاویٰ سے منور ہے جہاں آج

شفقت و رحمت کا یہ ہر دلعزیز پیکر تمام تر عظمتوں کے ساتھ
”نَا نَا مُحَرَّم“ ہونے کے نسبت سے بھی ہمیشہ اسے ناکارہ دجے
ان کے سایہ عاطفت میں سے پروان چڑھنے کے سعادت حاصل رہی کی عقیدت
و محبت کا محور رہا۔

قرب قرابت کے سعادت کے ساتھ اگر ان کے اسوہ کے
اتباع بھی نصیب ہو جائے تو زہے نصیب۔

اعلیٰ اللہ درجۃ فی اعلیٰ علیین

مرشد اشرف سیفی
عفا اللہ عنہ

باسمہ تعالیٰ
خلاصة الفہارس

بقیۃ ابواب الصلوۃ

از صفحہ ۱۹ تا صفحہ ۲۰۵

ابواب الوتر

از صفحہ ۲۰۷ تا صفحہ ۲۵۷

ابواب الجمعة

از صفحہ ۲۵۹ تا صفحہ ۳۰۳

ابواب العیدین

از صفحہ ۳۰۵ تا صفحہ ۳۲۲

ابواب السفر

از صفحہ ۳۲۵ تا صفحہ ۳۳۸

ابواب متفرقة

از صفحہ ۳۳۸ تا صفحہ ۳۹۲

ابواب الزکوۃ

از صفحہ ۳۹۵ تا صفحہ ۵۱۰

ابواب الصوم

از صفحہ ۵۱۱ تا صفحہ ۶۶۵

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فہرست ابواب مضامین "درس ترمذی" جلد ثانی

صفحہ	ابواب و مضامین	ابواب و مضامین	صفحہ
		عرض مرتب	۱۷
		بقیۃ ابواب الصلوة	۱۹
۲۸	حضرت عبداللہ بن مسعود کی روایت	باب ما جاز فی رفع الیمین علی الشمال فی الصلوة	۱۹
۳۱	حضرت برار بن عازب کی روایت	وضع یدین یا ارسال یدین ؟	"
۳۲	حضرت ابن عباس کی روایت	ہاتھ کس جگہ باندھے جائیں ؟	"
۳۵	حضرت عباد بن زبیر کی روایت	دلائل احداث	۲۳
"	حضرت جابر بن سمرہ کی حدیث	باب ما جاز فی التکبیر عند الركوع والسجود	۲۵
۳۷	آثار صحابہ اور حنفیہ کا مسلک	"یکبر فی کل خفض و رفع" کا مطلب	"
۳۸	قائلین رفع یدین کے دلائل	باب رفع الیدین عند الركوع	۲۶
"	حضرت عبداللہ بن عمر کی حدیث	ترک رفع کے ثبوت میں روایات صحیحہ	۲۸

صفحہ	ابواب ومضامین	ابواب ومضامین	صفحہ
۶۳	باب ماجاء فی التسليم فی الصلوة	ترکب ریح یدین کی وجہ ترجیح	۴۲
۶۵	باب ماجاء ان حذف السلام مستہ	مناظرۃ الامام الاعظم والاوزاعی	۴۳
۶۶	باب ماجاء فی وصف الصلوة	باب ماجاء فی التبیح فی الركوع والسجود	۴۶
۶۷	ثم تشہد قائم ایضاً کا مطلب	باب ماجاء فی التہی عن القراءة فی الركوع والسجود	۴۷
۶۸	قرارت کتنی رکعتوں میں فرض ہے ؟	” نہی عن لبس القسی والمعصر ”	”
۶۹	باب ماجاء فی القراءة فی الصبح	باب ماجاء فیمن لا یقیم صلیہ فی الركوع والسجود	”
”	نمازوں میں قرارت کی مقدار مستون	تعديل ارکان	”
۷۱	باب ماجاء فی القراءة خلف الامام	ایک اشکال اور اس کا جواب	۴۹
۷۲	تفصیل مذاہب	باب ما یقول الرجل اذا رفع رأسه من الركوع	”
۷۳	قائلین قرارت فاتمہ خلف الامام	باب ماجاء فی وضع الیدین قبل الركبتین	۵۰
”	کے دلائل	فی السجود	”
”	حضرت عبادۃ بن صامت رضی اللہ عنہ	باب ماجاء فی السجود علی الجبہ والافت	۵۱
”	کی حدیث	کیفیت وضع الیدین فی السجود	۵۲
۷۹	حدیث عبادۃ میں ” فصاعداً ” کی زیادتی	باب ماجاء فی کراہیۃ الاعتناء بین السجدةین	۵۳
۸۰	قوائد عربیہ کی روشنی میں لفظ ” فصاعداً ”	باب ما یقول بین السجدةین	۵۴
”	کی تحقیق	باب ماجاء فی الاعتماد فی السجود	۵۵
۸۳	حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث	باب کیف النهوض من السجود	”
۸۴	ابو قلابہ کی روایت	جلسہ استراحت کا حکم	”
۸۶	دلائل احناف	باب ماجاء فی التشہد	۵۸
”	آیت قرآنی ” وَاِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ الْكَافِرُ الَّذِي يَصِفُ الْكَافِرِينَ ”	تشہد ابن مسعود کی وجہ ترجیح	”
۸۹	احناف کی مسئلہ احادیث	باب کیف المجلس فی التشہد	۶۰
”	حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ اور حضرت	افراش اور تورک اور ان کا حکم	”
”	ابو ہریرہؓ کی حدیث	باب ماجاء فی الاشارة	۶۲
۹۳	حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث	اشارہ بالسبایہ کو غیر مستون قرار دینا درست نہیں	”

صفحہ	الباب ومضامین	الباب ومضامین	صفحہ
۱۲۴	باب ماجار فی کراہیۃ ما یصلی الیہ وفیہ	حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث	۹۶
۱۲۵	نہی ان یصلی فی سبۃ موطن	سکب احناف اور آثار صحابہ کرام	۱۰۲
•	باب ماجار فی الصلوۃ فی مریض الغنم واعطائہ الاہل	باب ماجار اذا دخل احدکم المسجد فلیرک کعتین	۱۰۵
۱۲۶	باب ماجار فی الصلوۃ علی الدابۃ حیث یتوجہت	جلوس سے تحیۃ المسجد فوت نہیں ہوتی	•
•	باب ماجار اذا حضر العشاء واقیمت الصلاۃ	باب ماجار فی کراہیۃ ان یتخذ علی القبر مسجدًا	۱۰۶
•	فاہربوا بالعشاء	عورتوں کا قبروں کی زیارت کرنا	•
۱۲۹	باب من زار قومًا فلا یصل بہم	قبر پر یا قبر کی طرف رخ کر کے نماز پڑھنے کا حکم	•
•	باب ماجار فی کراہیۃ ان یخفی الامام نفسه بالعلم	قبروں پر چراغ جلانا	•
۱۳۱	باب ماجار من اقم قومًا وہم لہ کارہون	باب ماجار فی النوم فی المسجد	•
•	باب ماجار اذا صلی الامام قاعدًا فصلوا قعودًا	باب ماجار فی کراہیۃ البیوع والشرار والنشاد	۱۰۸
۱۳۸	باب منہ	الفنائۃ والشر فی المسجد	•
•	صلی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خلف	باب ماجار فی المسجد الذی استسحل النعوی	۱۰۹
•	ابی بکر فی مرضہ الذی مات فیہ قاعدًا	باب ماجار فی اتی المساجد افضل ؟	۱۱۰
۱۳۹	باب ماجار فی الاشارة فی الصلوۃ	لا تشد الرجال الا الی ثلاثہ مساجد	۱۱۱
•	نماز میں اشارے سے سلام کا جواب دینا	زیارت قبور کیلئے سفر کی شرعی حیثیت	۱۱۲
۱۴۰	باب ماجار ان صلوۃ القاعد علی النصف من	باب ماجار فی القعود فی المسجد وانتظار	۱۱۵
•	صلوۃ القائم	الصلوۃ من افضل	•
•	ایک اشکال اور اس کا جواب	باب ماجار فی الصلوۃ علی الخمرۃ	•
۱۴۱	باب ماجار فی کراہیۃ السدل فی الصلاۃ	باب ماجار انہ لا یقطع الصلوۃ الا الکلب	۱۱۶
۱۴۲	باب ماجار فی نہی عن الاختصار فی الصلوۃ	والحمار والمرأۃ	•
•	باب ماجار فی طول القیام فی الصلوۃ	باب ماجار فی ابتداء التسبیحۃ	۱۱۸
•	تطویل قیام افضل ہو یا تخمیر رکعات ؟	تحویل قبلہ اور اس سے متعلق بحث	•
۱۴۳	باب ماجار فی سجدتی السہ قبل السلام	باب ماجار ان ما بین المشرق والمغرب قبلۃ	۱۲۳
۱۴۴	باب ماجار فی سجدتی السہ بعد السلام والكلام	باب ماجار فی الرجل یصلی لغير القبلة فی الغیم	•

صفحہ	البواب ومضامین	البواب ومضامین	صفحہ
۱۸۴	باب ما جاز فی الاضطجاع بعد رکعتی الفجر	زائد رکعت ملائینے کا حکم	۱۳۷
۱۸۶	باب ما جاز إذا أقيمت الصلاة فلا صلاة الا المكتوبة	باب ما جاز فی التشہد فی سجدة السهو	۱۳۸
۱۸۹	باب ما جاز فیمن تقوته الركعتان قبل الفجر یصلیہما بعد صلوۃ الصبح	باب ما جاز فیمن یشک فی الزیادۃ والنقصان	۱۴۰
۱۹۱	باب ما جاز فی الأربع قبل الظهر	باب ما جاز فی الرجل یسلم فی الركعتین من الظهر والعصر	۱۵۰
۱۹۳	باب آحضر	کلام فی الصلوۃ کی شرعی حیثیت	۱۵۵
۱۹۴	ظہر کی سنن قبلہ کی ظہر کے بعد ادائیگی کا طریقہ	ذوالیدین و ذوالشمالین ایک شخصیت کے دو لقب	۱۶۳
۱۹۵	باب ما جاز فی الأربع قبل العصر	باب ما جاز فی الصلوۃ فی النعال	۱۶۶
۱۹۶	باب ما جاز فی فضل التطوع ست رکعات بعد المغرب	باب ما جاز فی القنوت فی صلوۃ الفجر	۱۷۰
۱۹۷	باب ما جاز فی الركعتین بعد العشاء	قنوت نازلہ	۱۷۲
۱۹۸	باب ما جاز ان صلاۃ اللیل مثنیٰ مثنیٰ	باب ما جاز فی الرجل یعطس فی الصلاۃ	۱۷۳
۱۹۹	باب ما جاز فی وصف صلاۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم باللیل	باب ما جاز فی الرجل یحدث بعد التشہد	۱۷۴
۲۰۰	باب فی نزول الرب تبارک وتعالیٰ الی السماء الدنیا کل لیلۃ	باب ما جاز إذا کان المطر فالصلاۃ فی الرجال	۱۷۵
۲۰۱	نزل باری تعالیٰ کا مطلب	باب ما جاز فی الصلوۃ علی الدابة فی بطین المطر	۱۷۷
۲۰۲	خلاصہ مذاہب	باب ما جاز فی الاجتہاد فی الصلاۃ	۱۷۸
	اس بارے میں علامہ ابن تیمیہ کا موقف	مسئلہ عصمتہ الانبیاء علیہم الصلاۃ والسلام قائمہ	۱۷۹
		باب ما جاز ان اول ما یحاسب بہ العبد یوم القیامۃ الصلاۃ	۱۸۰
		کیا فرائض کی تلا فی نوافل سے ہو سکتی ہے؟	۱۸۱
		باب ما جاز فی تخفیف رکعتی الفجر والقراءة فیہما	۱۸۱
		باب ما جاز فی الکلام بعد رکعتی الفجر	۱۸۲
		باب ما جاز لا صلاۃ بعد طلوع الفجر الا رکعتین	

صفحہ	ابواب ومفامین	ابواب ومفامین	صفحہ
۲۸۰	باب ماجار فی اذان الجمعة	خطبہ کے ارکان اور آداب	۲۸۰
۲۸۲	باب ماجار فی الکلام بعد نزول الامام من المنبر	خطبہ جمعہ وعیدین میں فرق	۲۸۲
۲۸۳	باب فی القنوة قبل الجمعة وبعدها	باب فی استقبال الامام اذا خطب	۲۸۳
۲۸۴	جمعة کی سنن بعد کس ترتیب سے پڑھی جائیں گی ؟	باب فی الركعتین اذا جاء الرجل فی الامام یخطب	۲۸۴
۲۹۱	باب فین یدرک من الجمعة رکعة	روایات نہی کی وجوہ ترجیح	۲۹۱
۲۹۲	باب ماجار فی السفر یوم الجمعة	باب ماجار فی کراہیۃ الکلام والامام یخطب	۲۹۲
۲۹۳	باب ماجار فی السفر یوم الجمعة	باب ماجار فی کراہیۃ التخطی یوم الجمعة	۲۹۳
۲۹۴	باب ماجار فی السفر یوم الجمعة	باب ماجار فی کراہیۃ الاعتبار والامام یخطب	۲۹۴
۲۹۵	باب ماجار فی السفر یوم الجمعة	باب ماجار فی کراہیۃ رفع الیدین علی المنبر	۲۹۵

ابواب العیدین

۳۰۵

۳۰۶	وجوب صلوٰۃ عید	عیدین کی تکبیرات زوائد کتنی ہیں ؟	۳۱۳
۳۰۷	باب فی المشی یوم العیدین	دلائل احناف	۳۱۴
۳۰۸	باب فی صلوٰۃ العیدین قبل الخطبة	باب لا صلوٰۃ قبل العیدین ولا بعدہما	۳۱۸
۳۱۱	باب ان صلاۃ العیدین بغیر اذان لا إقامة	باب فی خروج النساء فی العیدین	۳۲۰
۳۱۲	باب القرارة فی العیدین	باب ماجار فی خروج النبی صلی اللہ علیہ وسلم الی العید فی طریق ورجوعہ من طریق آخر	۳۲۲
۳۱۳	باب فی التکبیر فی العیدین	باب فی الاکل یوم الفطر قبل الخروج	۳۲۳

ابواب السفر

۳۲۵

۳۲۵	باب التقصیر فی السفر	دلائل شوافع	۳۲۵
۳۲۶	نصر عزیمت ہے یا رخصت ؟	دلائل احناف	۳۲۶

صفحہ	ابواب ومضامین	ابواب ومضامین	صفحہ
۳۳۳	مدت قصر	باب ماجار فی کم تقصر الصلوة	۳۳۲
۳۳۵	باب ماجار فی التطوع فی السفر	مسافت قصر کی تحقیق	"
	ابواب متفرقة		۳۳۸
۳۶۲	قرآن کریم میں سجود ہائے تلاوت کتنے ہیں ؟	باب ماجار فی صلوة الاستسقاء	"
۳۶۰	باب فی خروج النساء الی المساجد	کیا نماز استسقاء میں بھی تکبیرات زائد ہیں ؟	۳۳۹
۳۶۹	باب ماجار فی الذی یصل الغریبة ثم یؤم الناس بعد ذلک	تحويل رداء	۳۴۰
	متنقل کے پیچھے مقررخص کی اقتدار	باب فی صلوة الکسوف	۳۴۲
۳۷۰	حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کے واقعہ کی توجیہات	پہلی بحث ، ملحدین کا ایک اعتراض اور اس کا جواب	"
۳۷۷	باب ما ذکر من الرخصة فی السجود علی الثوب فی الحر والبرد	دوسری بحث ، صلوة کسوف کی شرعی حیثیت	۳۴۴
۳۷۸	باب ما ذکر فی الرمل یدرک الامام ساجداً کیف یمنع ؟	تیسری بحث ، کیا صلوة کسوف ایک سے زائد رکوع پر مشتمل ہے ؟	"
	مدرک رکوع مدرک رکعت ہے	عہد رسالت میں کسوف شمس صرف ایک مرتبہ ہوا	۳۵۱
۳۷۹	باب کراہیۃ ان ینتظر الناس الامام وہم قیام عند افتتاح الصلوة	چوتھی بحث ، کیا صلوة خسوف میں بھی جماعت مشروع ہے ؟	۳۵۲
"	اقامت کے وقت مقتدی کسب کھڑے ہوں ؟	باب کیف القراءة فی الکسوف	۳۵۳
۳۸۳	باب ما ذکر فی تطیب المساجد	باب ماجار فی صلوة الخوف	۳۵۴
۳۸۶	باب فی کراہیۃ القلوة فی لحف النساء	کیا صلوة خوف عہد رسالت کے ساتھ مخصوص تھی ؟	۳۵۵
۳۸۷	باب ما یجوز من المشی والعمل فی صلوة التطوع	صلوة الخوف کی ادائیگی کے تین طریقے	۳۵۶
۳۸۸	قوله " ووصفت الباب فی القبلة "	تیسرے طریقہ کی وجہ ترجیح	۳۵۹
۳۹۰	باب ما ذکر فی قرارة سورین فی رکعة	باب ماجار فی سجود القرآن	۳۶۰
		سجود تلاوت واجب ہے یا مسنون ؟	"

صفحہ	ابواب ومضامین	ابواب ومضامین	صفحہ
۳۹۱	انی لا عرف السور النظار	سأل رجل عبد الله عن هذا الحرف غير	۳۹۰
۳۹۳	باب في الاغتسال عند ما يُسَلَّم الرجل	آسن أو ياسن	
	ابواب الزكوة		۳۹۵
	عن رسول الله صلى الله عليه وسلم		
۴۲۲	وما كان من خليطين فانهما يتراجعا	زكوة کی فرضیت کب ہوئی ؟	
	بالسوتية	اموال ظاہرہ اور اموال باطنہ	۳۹۸
	تراجع کی صورتیں	ایک اعتراض اور اس کا جواب	۴۰۱
۴۲۴	کمپنی پر زکوة کا مسئلہ	باب ما جاز عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في	۴۰۲
۴۲۵	شخص ثانوی اور اس کا حکم	منع الزكوة من التشديد	
۴۲۸	باب ما جاز في زكوة البقر	باب ما جاز اذا أدت الزكاة فقد قضيت	۴۰۴
۴۲۹	جزیه اور اس کی قسیم	ما عليك	
۴۳۱	باب ما جاز في كراهية اخذ خي المال في العترة	باب ما جاز في زكوة الذهب والورق	۴۰۶
"	کیا کفار فرج کے بھی مخاطب ہیں ؟	دوسو درہم کتنے تولہ چاندی کے مساوی	
۴۳۲	کیا غیر مسلموں کو زکوة دی جاسکتی ہے ؟	ہیں ؟	
۴۳۷	باب ما جاز في صدقة الزرع والتمر والحبوب	علامہ عبدالحی لکھنوی کی تحقیق	"
۴۴۲	باب ما جاز ليس في الخيل والرقيق صدقة	جمہور علماء ہند کی تحقیق	"
۴۴۴	باب ما جاز في زكوة الحسل	باب ما جاز في زكوة الابل والغنم	۴۰۸
۴۴۹	باب ما جاز لا زكوة على المال المستفاد حتى	امام شافعی کا مسلک	
	يجول عليه الحول	امام مالک کا مسلک	۴۰۹
۴۵۱	باب ما جاز ليس على المسلمين جزية	امام ابو حنیفہ کا مسلک	۴۱۰
۴۵۲	باب ما جاز في زكوة الحلي	ولا يجمع بين متفرق ولا يفرق بين مجتمع مخافة	۴۱۷
۴۵۶	باب ما جاز في زكوة الخضراوات	الصدقة	
۴۵۸	باب ما جاز في زكوة مال اليتيم	تنبيه	۴۲۱

صفحہ	ابواب ومضامین	ابواب ومضامین	صفحہ
۴۸۲	مہمان کا حق	روایۃ عمرو بن شعیب عن اُمیہ عن جدہ	۴۶۰
۴۸۳	حق ماعون	باب ما جاز ان العجار جرحہا جبار و فی	۴۶۲
۴۸۵	حق حصاد	الراکاز الخمس	
۴۸۶	باب ما جاز فی فضل الصدقة	العجار جرحہا جبار	"
"	باب ما جاز فی إعطاء المولقة قلوبہم	والمعدن جبار	۴۶۳
"	مولقة القلوب کی قسمیں	والبر جبار	"
۴۸۷	مولقة القلوب کا مضرب بھی باقی ہے یا نہیں؟	و فی الراکاز الخمس	"
"	یہ صرف اگر منسوخ ہو تو اس کیلئے نسخ کیا ہے؟	فائدہ	۴۶۷
۴۸۹	مولقة القلوب میں کافر بھی داخل نہ تھے	باب ما جاز فی الخرص	۴۶۸
۴۹۰	باب ما جاز فی المتصدق یرث صدقہ	قوله ودعوا الثلث فان لم تدعوا الثلث	۴۷۰
۴۹۱	مسئلة النیابة فی العیادة	فدعوا الربع	
۴۹۲	باب ما جاز فی نفقة المرأة من بیت زوجها	باب فی المعتدی فی الصدقة	۴۷۱
۴۹۲	باب ما جاز فی صدقة الفطر	باب ما جاز فی رضی المصدق	۴۷۲
۴۹۷	بحث اول، کیا صدقة الفطر کے وجوب	باب ما جاز ان الصدقة تؤخذ من الاغنیاء	۴۷۳
	کیلئے نصاب ضروری ہے؟	فترد علی الفقراء	
۴۹۸	بحث ثانی، کیا گندم میں دوسری اجناس کے	ایک شہر سے دوسرے شہر زکوٰۃ کی منتقلی کا حکم	"
	برعکس صرف نصف صاع واجب ہے؟	باب من تحمل لہ الزکوٰۃ	۴۷۵
۵۰۲	متجددین کا ایک فاسد نظریہ	باب من تحمل لہ الصدقة من الغارمین وغیرہم	۴۷۷
۵۰۳	کافر ملوک کی طرف سے بھی صدقة الفطر نکالنا واجب ہے؟	باب ما جاز فی کراہیۃ الصدقة للنبی صلی اللہ	۴۷۹
۵۰۶	باب ما جاز فی تقدیمہا قبل الصلوٰۃ	علیہ وسلم و اہل بیۃ و موالیہ	
۵۰۸	باب ما جاز فی تعجیل الزکوٰۃ	ایک غور طلب امر	۴۸۰
۵۰۹	باب ما جاز فی النہی عن المسئلة	ہدیہ اور صدقة میں فرق	"
"	ید علیا اور ید سفلی کے مصداق سے متعلق	باب ما جاز فی الصدقة علی ذی القرابة	"
	علماء کے اقوال	باب ما جاز ان فی المال حقاً سوی الزکوٰۃ	۴۸۲

صفحہ	ابواب ومضامین	ابواب ومضامین	صفحہ
	ابواب الصوم		۵۱۱
	عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم		
۵۴۰	باب ما جاز إذا أقبل الليل وأدبر النهار فقد أفطر الصائم۔	صیام رمضان کی فرضیت	۵
۵۴۱	باب ما جاز فی تعیل الافطار	کیا صیام رمضان سے قبل عاشوراء اور ایام بیض کے روزے فرض تھے؟	۶
۵۴۲	باب ما جاز فی بیان الفجر	باب ما جاز فی فضل شہر رمضان	۵۱۳
۵۴۴	باب ما جاز فی التشدید فی الغیبة للصائم	رمضان کی وجہ تسمیہ	۷
۵۴۸	کیا غیبت وغیرہ سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے؟	اذا کان اول لیلۃ من شہر رمضان صدقت الشیاطین ومردۃ الجن	۵۱۵
۵۵۰	باب ما جاز فی فضل السحور	باب ما جاز فی کراہیۃ صوم یوم الشک	۵۱۶
۵۵۱	باب ما جاز فی کراہیۃ الصوم فی السفر	صوم یوم الشک کی ممانعت کی علت	۵۱۹
۵۵۲	سفر میں افطار افضل ہے یا صیام؟	باب ما جاز ان القوم لرؤیۃ الهلال الافطار لہ	۵
۵۵۳	روزہ کی حالت میں سفر شروع کرنے کے بعد بیچ میں افطار کا حکم	ثبوت شہر کا مدار ہلال کی رؤیت پر ہے نہ کہ اس کے وجود پر	۵
۵۵۶	باب ما جاز فی الرخصة فی الافطار للرجل والمرء	ثبوت ہلال کا مدار حسابات پر کیوں نہیں رکھا گیا؟	۵۲۲
۵۵۸	باب ما جاز فی کفارة	باب ما جاز فی الصوم بالشہادة	۵۲۳
۵۵۹	باب ما جاز فی الصائم ینذر عاتقہ	باب ما جاز شہر اعیاد لا یتقصان	۵۲۴
۵۶۰	باب ما جاز فی الإفطار مستمدا	باب ما جاز کل اہل بلد رؤیتہم	۵۲۹
۵۶۱	باب ما جاز فی کفارة الفطر فی رمضان	کیا اختلاف مطاع معتبر ہے؟	۵۳۰
۵۶۴	اکل و شرب سے روزہ توڑنا بھی موجب کفارہ ہے۔	باب ما جاز ما یتحب علیہ الافطار	۵۳۴
۵۶۹	باب ما جاز فی السواک للصائم	میٹھی چیز سے افطار	۵۳۹
۵۷۱	باب ما جاز فی الکحل للصائم	باب ما جاز ان الفطر یوم تقطرون والانی یوم تفضون	۵

صفحہ	الباب ومضامین	الباب ومضامین	صفحہ
۵۹۸	باب ماجار فی صیام العشر	باب ماجار فی القبلة للصائم	۵۷۲
۵۹۹	باب ماجار فی صیام ستہ آیام من شوال	باب ماجار فی مباشرة الصائم	۵۷۳
۶۰۱	باب ماجار فی صوم ثلاثہ من کل شہر	باب ماجار لا صیام لمن لم یعزم من اللیل	•
۶۰۳	باب ماجار فی فضل الصوم	روزہ کی نیت کس وقت سے ضروری ہے؟	۵۷۴
•	الصوم لی وانا آخری بہ کامطلب	باب ماجار فی افطار الصائم المستطوع	۵۷۵
۶۰۵	• الصوم مجتہ من النار	کیا نفل روزہ بلا عذر توڑنا جائز ہے؟	•
۶۰۶	باب ماجار فی صوم الدہر	نفل روزہ توڑنے سے قصداً واجب ہوتی ہے یا نہیں؟	۵۷۶
۶۰۸	صوم وصال اور صوم دہر میں فرق	باب ماجار فی وصال شعبان برمضان	۵۷۷
•	باب ماجار فی سر الصوم	باب ماجار فی کراہیۃ الصوم فی النصف	۵۷۹
۶۰۹	باب ماجار فی کراہیۃ الصوم یوم الفطر و یوم النحر	• الباقی من شعبان لحال رمضان	•
۶۱۰	باب ماجار فی کراہیۃ صوم ایام التشریق	باب ماجار فی لیلة النصف من شعبان	•
۶۱۲	باب ماجار فی کراہیۃ الحجامة للصائم	• لیلة البرات یا شب برات	•
۶۱۷	باب ماجار فی کراہیۃ الوصال فی الصیام	باب ماجار فی صوم المحرم	۵۸۲
۶۲۰	باب ماجار فی الحنب یدرکہ الفجر و یوید الصوم	باب ماجار فی صوم یوم الحجۃ	۵۸۳
۶۲۲	باب ماجار فی اجابة الصائم الذمۃ	باب ماجار فی صوم یوم الاثنين و الخميس	۵۸۵
۶۲۳	باب ماجار فی کراہیۃ صوم المرأة الا باذن و حیا	• رفع اعمال سے متعلق احادیث	•
۶۲۵	باب ماجار فی تأخیر قنار رمضان	باب ماجار فی صوم الاربعاء و الخميس	۵۸۶
•	باب ماجار فی کراہیۃ مباغۃ الاستنشاہ للصائم	رمضان اور شش عید کے روزوں کی صوم دہر	۵۸۷
۶۲۶	مسئلہ تدخین	کی تفصیل کس طرح حاصل ہوتی ہے؟	•
•	روزہ میں انجکشن کا شرعی حکم	باب ماجار فی فضل الصوم یوم عرفة	۵۸۸
۶۲۹	باب ماجار فہین نزل یقوم فلا یصوم الا باذنہم	باب ماجار فی الحث علی صوم یوم عاشوراء	۵۸۹
۶۳۰	باب ماجار فی الاعتکات	باب ماجار فی عاشوراء ائی یوم ہو؟	۵۹۳
۶۳۳	باب ماجار فی لیلة القدر	ایک اشکال اور اس کا جواب	•
۶۳۷	ایک اشکال اور اس کا جواب		

صفحہ	ابواب ومضامین	ابواب ومضامین	صفحہ
۶۳۷	غسل جمعہ اور غسل تبرید حاجت ضروریہ میں شامل نہیں۔	باب ماجاء وعلی الذین یطیعونہ	۶۳۹
۶۵۱	باب ماجاء فی قیام شہر رمضان	باب ماجاء فیمن اکل ثم یرید سفراً	۶۴۱
۶۶۵	صلوۃ التراویح و رکعاتہا	باب ماجاء فی الاعتکاف اذا خرج منه	۶۴۳
	خاتمۃ ابجاث القوم	ایک علمی اشکال	۶۴۶
		باب المتکلف یرجی لحاجتہ أم لا ؟	۶۴۷

تمت الفہارس بعون اللہ تعالیٰ وکرمہ

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ ۝

عرضِ مُرتَّب

الحمد لله وكفى وسلاماً على عباده الذين اصطفى !

باری تعالیٰ کا انعام اور اس کا شکر ہے کہ ”درسِ ترمذی“ جلد ثانی تکمیل کو پہنچی، اس کے انتظار میں عزیز طلبہ کو جو کوفت اٹھانی پڑی، ان کے خطوط سے احقر کو اس کا بخوبی اندازہ ہے، اور اس تاخیر پر احقر ان سے معذرت خواہ ہے۔ تاخیر کا سبب جہاں اس کام کی مشکلات ہیں وہاں اس کا بڑا سبب احقر کی علمی بے مائیگی اور تہی دامنی ہے، اس لئے کہ اس تحقیقی کام کے لئے جن علمی صلاحیتوں کی ضرورت ہے وہ احقر میں بالکل ناپید ہیں، عافیت کا راستہ تو یہی تھا کہ احقر اس علمی ذمہ داری کو قبول نہ کرتا، لیکن اپنے مشفق ماموں اور محسن مرنیٰ استاذِ محترم مہدام اقبالہم کے حکم کی تعمیل میں یہ کام شروع کر رکھا ہے، اللہ تعالیٰ آسان فرمائے اور اپنے فضل سے بحسن و خوبی پایہ تکمیل کو پہنچائے، وما ذلک علی اللہ بعزیز۔

الحمد لله یہ اطلاعات باعثِ شکر و مسرت ہیں کہ علمی طبقہ میں یہ کتاب مقبول ہو رہی ہے، بالخصوص طلبہ حدیث اس سے کافی نفع محسوس کر رہے ہیں، اللہ تعالیٰ اپنی بارگاہ میں بھی اس کتاب کو شرفِ قبولیت عطا فرمائے اور اسے استاذِ محترم مظلّم اور اس ناکارہ کے لئے ذخیرہ آخرت بنائے، اور احقر کو پورے اخلاص کے ساتھ مزید علمی و دینی خدمات کی توفیق عطا فرمائے (آمین) ”درسِ ترمذی“ کی یہ جلد، جلدِ اول سے اس حیثیت سے ممتاز ہے کہ اس میں احادیث و آثارِ ائمہ باہب فقہاء کے مکمل حوالے دینے کا نسبتاً زیادہ اہتمام کیا گیا ہے اور باقاعدہ حواشی بھی لکھے گئے ہیں جو انشاء اللہ مفید ثابت ہوں گے، نیز استاذِ محترم کی امالی میں چھپے ہوئے اہم ابواب کی ضروری مختصر شرح بھی لکھ دی گئی ہے، بعض کی شرح خود استاذِ محترم نے لکھی جبکہ بعض ابواب کی شرح مرتب کی تحریر کردہ ہے، ایسے تمام ابواب کے آخر میں بطور علامت ”از مرتب عفا اللہ عنہ“ لکھ دیا گیا ہے۔

احقر کو اپنی کم علمی اور نااہلی کا پورا اعتراف ہے اور احقر یہ سمجھتا ہے کہ ان امالی کی ضبط و ترتیب

اور تعلق و تحقیق میں غلطیاں رہ گئی ہوں گی، اس لئے اپنے محترم عزیز طلبہ اور دوسرے اہل علم حضرات سے احقر کی عاجزانہ درخواست ہے کہ ایسی تمام غلطیوں کی نشاندہی فرما کر ممنون فرمائیں تاکہ ان کی اصلاح کی جاسکے۔

اس کتاب کی ترتیب و تحقیق میں ہر شکل مرحلہ پر استاذ محترم کی علمی و فکری رہنمائی ہر قسم کے جذبات شکر و احسان کے اظہار سے بالاتر ہے۔

ولو أننى أوتيت كلَّ بلاغة
لما كنت بعد الكلِّ المقتصلاً
وأفئدت بحر النطق في النظم والنثر
ومعترفاً بالعجز عن إيجاب الشكر

البتہ اس سلسلہ میں احقر، عزیزم مولوی نور البشر سلمہ کا شکریہ ادا کرنا ضروری سمجھتا ہے جو اس کتاب کی ترتیب و تصحیح میں احقر کے دست راست بنے رہے، اللہ تعالیٰ انہیں جزائے خیر دے اور ان کے علم و عمل میں ترقیات عطا فرمائے، اس کام کے ذیل میں ان کو علم حدیث سے جو مناسبت ہو گئی ہے وہ انشاء اللہ ان کے روشن علمی مستقبل میں اہم کردار ادا کرے گی۔

آخر میں اپنے قابل احترام عزیز طلبہ سے عاجزانہ درخواست ہے کہ وہ احقر، اس کے والدین، اساتذہ کرام اور حضرت استاذ محترم مدظلہم (جن کے فیوض سے ہم مستفید ہو رہے ہیں) کو اپنی مقبول دعاؤں میں یاد رکھیں۔

وَمَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ

نما کا دعا

رشید اشرف سیفی

عفا اللہ عنہ

دار العلوم کراچی ۱۳

دوشنبہ ۱۱ رجب المرجب ۱۴۰۳ھ مطابق ۲۵ اپریل ۱۹۸۳ء

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بَقِيَّةُ أَبْوَابِ الصَّلَاةِ

بَابُ مَا جَاءَ فِي وَضْعِ الْيَمِينِ عَلَى الشَّامَلِ فِي الصَّلَاةِ

فَيَأْخُذُ شِمَالَهُ بِيَمِينِهِ « یہاں دو مسئلے اختلافی ہیں :-

وَضْعُ يَدَيْنِ يَا أَرْسَالِ يَدَيْنِ ؟ پہلا مسئلہ یہ ہے کہ قیام کے وقت وضع الیدین کیا جائے یا نہیں ؟ جہور کے نزدیک قیام کے وقت

ہاتھ باندھنا مسنون ہے، البتہ امام مالکؒ اپنی مشہور روایت کے مطابق ارسال یدین کے قائل ہیں ان کی دوسری روایت یہ ہے کہ فرائض میں ارسال مسنون ہے، اور نوافل میں وضع الیدین کا فی عارضۃ الاحوذی، امام مالکؒ کے مسلک کی تائید میں کوئی حدیث مرفوع ہمارے علم میں نہیں البتہ بعض آثار ملتے ہیں، مثلاً مصنف ابن ابی شیبہ رج ۱ ص ۳۹۱ و ۳۹۲ پر حضرت ابن زبیرؓ حضرت حسن بصریؒ حضرت ابراہیم نخعیؒ حضرت سعید بن المسیبؒ اور سعید بن جبیرؒ سے منقول ہے کہ وہ ارسال یدین کے قائل تھے، بہر حال حدیث باب ان کے خلاف حجت ہے،

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ ہاتھوں کو کس جگہ باندھا جائے ؟ حنفیہ اور سفیان ثوریؒ، اسحق ابن راہویہ اور شافعیہ میں سے ابو اسحق مردزی کے نزدیک ہاتھوں کو ناک کے نیچے باندھنا مسنون ہے، امام شافعیؒ کے نزدیک ایک روایت میں تحت الصدر اور دوسری روایت میں علی الصدر ہاتھ باندھنا مسنون ہے، امام احمدؒ سے تین روایتیں منقول ہیں، ایک امام ابو حنیفہؒ کے مطابق، ایک امام شافعیؒ کے مطابق، اور ایک یہ کہ دونوں طریقوں میں اختیار ہے،

در اصل اس اختلاف کا اصل سبب حضرت وائل بن حجرؓ کی روایت میں الفاظ کا اختلاف ہے، صحیح ابن خزیمہ میں حضرت وائل سے مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سینہ پر ہاتھ باندھتے تھے، اور سند بزار میں انہی سے ”عند صدرہ“ اور مصنف ابن ابی شیبہ میں ”تحت السترة“ کے الفاظ منقول ہیں،

شافعیہ پہلی دو روایتوں کو اختیار کرتے ہیں، جبکہ حنفیہ نے اس آخری روایت کو اختیار کیا ہے، یہاں یہ واضح رہے کہ مصنف ابن ابی شیبہ کا جو نسخہ حیدر آباد دکن سے شائع ہوا ہے اس میں حضرت وائل بن حجرؓ کی اس روایت میں ”تحت السترة“ کے الفاظ احقر کو نہیں ملے، لیکن علامہ نیمویؒ نے آثار السنن میں لکھا ہے کہ مصنف ابن ابی شیبہ کے اکثر نسخوں میں یہ الفاظ موجود ہیں،

یہاں یہ بھی مخفی نہ رہے کہ سند کے اعتبار سے یہ تینوں روایتیں معیشت ہیں، صحیح ابن خزیمہ کی روایت اس لئے ضعیف ہے کہ اس کا مدار مؤمل بن اسماعیلؒ پر ہے جو ضعیف ہیں، نیز حضرت وائلؓ کی یہ حدیث دوسری کتب حدیث میں بھی ثقات سے مروی ہو کر آئی ہے، لیکن ان میں سے کوئی بھی ”علی الصدر“ کی زیادتی نقل نہیں کرتا، نیز حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری میں ایک مقام پر تصریح کی ہے کہ ”مؤمل بن اسماعیل عن سفیان الثوری“ کا طریق ضعیف ہے، اور

۱۔ النظر المتخلص المجرب فی تخریج احادیث الرافعی کبیر ج ۱ ص ۲۲۲ تحت رقم ۳۳۱ باب صفة الصلوة، مرتب ۲۔ مجمع الزوائد، ج ۲ ص ۱۳۴ باب صفة الصلوة والتکبیر فیہا،

۳۔ النظر معارف السنن ج ۲ ص ۲۳۴ واعلاء السنن ج ۲ ص ۱۲۳ باب وضع الیدین تحت السترة وکیفۃ الوضع، واثار السنن ص ۱۰، ۱۱ باب فی وضع الیدین تحت السترة ۱۲ مرتب عن عن

۴۔ النظر مصنف ابن ابی شیبہ، ج ۱ ص ۳۹۰ طبع حیدر آباد دکن بھارت ۱۳۸۶ھ
۵۔ ص ۱۰، ۱۱ باب فی وضع الیدین تحت السترة، ۱۲

۶۔ قال المسار دینی ”مؤمل ہذا قبل انہ دفن کتبہ فكان یحدث من حفظہ فکثر خطاؤہ کذا ذکر صاحب الاکمال، وفی المیزان قال البخاری؛ منکر الحدیث وقال ابوساتم کثیر الخطاء وقال ابوزرعة؛ فی حدیثہ خطا کثیرا لم یحکم من آثار السنن ص ۶۵ باب فی وضع الیدین علی الصدر

۷۔ ج ۹ ص ۲۰۶،

یہ روایت اسی طریق سے مروی ہے، پھر یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ سفیان ثوری جو اس حدیث میں مؤمل بن اسمعیل کے استاذ ہیں، خود وضع الیدین تحت السترہ کے قائل ہیں،

بعض حضرات نے صحیح ابن خزمیہ کی روایت کی تصحیح کے سلسلہ میں یہ کہا ہے کہ ابن خزمیہ کا اپنی کتاب میں اس حدیث کو ذکر کرنا بجائے خود اس بات کی دلیل ہے کہ یہ روایت ان کے نزدیک صحیح ہے، کیونکہ امام ابن خزمیہ نے اپنی کتاب میں صرف صحیح احادیث لانے کا التزام کیا ہے، لیکن یہ خیال درست نہیں، چنانچہ ہم مقدمہ میں بھی ذکر کر چکے ہیں کہ صحیح ابن خزمیہ نفس الامر کے اعتبار سے صحیح مجرد نہیں ہے، چنانچہ علامہ سیوطیؒ نے ”تدریب المرادی“ میں لکھا ہے کہ صحیح ابن خزمیہ میں بعض احادیث ضعیف اور منکر بھی آگئی ہیں،

اس پر بعض حضرات نے یہ کہا ہے کہ قاضی شوکانیؒ نے نیل الاوطار میں یہ حدیث نقل کرنے کے بعد لکھا ہے کہ ”صحیحہ ابن خزمیہ“ جس کا حاصل یہ ہوا کہ ابن خزمیہ نے یہ حدیث صرف ذکر ہی نہیں کی بلکہ اس کی تصحیح بھی کی ہے، لیکن واقعہ یہ ہے کہ قاضی شوکانیؒ نے یہ جملہ اس لئے لکھا ہے کہ ان کے خیال میں ابن خزمیہ کا کسی حدیث کو اپنی تصحیح میں صرف روایت کر دینا ہی اس کی صحت کی دلیل تھا، جس کی دلیل یہ ہے کہ شوکانی کے زمانہ میں صحیح ابن خزمیہ دستیاب نہیں تھی، کہ وہ اس کو دیکھ کر تصحیح نقل کرتے، بلکہ صحیح ابن خزمیہ تو حافظ ابن حجرؒ ہی کے زمانہ میں نایاب ہو گئی تھی، اور خود حافظ ابن حجرؒ کے پاس بھی اس کا مکمل نسخہ نہیں تھا، اس لئے ظاہر یہی ہے کہ شوکانیؒ کے پاس صحیح ابن خزمیہ نہیں تھی، اور انھیں اس روایت کا صحیح ابن خزمیہ میں موجود ہونا کسی اور ذریعہ سے معلوم ہوا تھا، پھر چونکہ ان کے نزدیک ابن خزمیہ کا کسی روایت کو اپنی تصحیح میں ذکر کرنا ہی تصحیح کے مرادف تھا، اس لئے انھوں نے ”رواہ ابن خزمیہ صحیحہ“ لکھ دیا، پہلے ہم یہ بات محض قیاس سے کہتے تھے لیکن اب الحمد للہ چند سال قبل صحیح ابن خزمیہ کی دو جلدیں شائع ہو کر منظر عام پر آ گئی ہیں، ان کی مراجعت کرنے سے اس قیاس کی پوری تصدیق ہو گئی، کیونکہ امام ابن خزمیہؒ نے اس میں یہ حدیث مؤمل بن اسمعیل کے طریق سے تخریج کرنے کے بعد اس پر سکوت کیا ہے، صراحتاً اس کی تصحیح نہیں کی، اور کسی حدیث پر حافظ ابن خزمیہ کا سکوت اس کے صحیح ہونے کی دلیل نہیں، کیونکہ ان کا طرز یہ ہے کہ وہ امام ترمذیؒ کی طرح حدیث کی حیثیت

بیان کرتے ہیں، اس لئے کسی حدیث پر محض ان کے سکوت سے اس حدیث کی صحت لازم نہیں آتی بالخصوص جبکہ وہ مؤمل بن اسماعیل جیسے ضعیف راوی کا تفرد ہو، نیز حضرت وائل کی یہ حدیث دوسری کتب حدیث میں بھی ثقافت سے مروی ہو کر آئی ہے، ان میں سے کوئی بھی ”علی الصدر“ کی زیادتی نقل نہیں کرتا، چنانچہ علامہ نمیمیؒ نے آثار السنن میں ابوداؤد، نسائی، ابن ماجہ اور مسند احمد وغیرہ کے حوالہ سے حضرت وائل بن حجرؒ کی اس حدیث کو متعدد طرق سے نقل کیا ہے، ان کے علاوہ مسند ابوداؤد طیالسیؒ اور صحیح ابن حبان میں اس کے مزید طرق ہیں ان میں سے کسی طریق میں بھی سینہ پر ہاتھ باندھنا مذکور نہیں، بلکہ علامہ ابن القیمؒ نے بھی ”اعلام الموقعین“ میں یہ اعتراض کیا ہے کہ مؤمل بن اسماعیل کے سوا کوئی یہ زیادتی نقل نہیں کرتا، لہذا ان تمام راویوں کے مقابلہ میں مؤمل جیسے ضعیف راوی کا تفرد حجت نہیں ہو سکتا،

رہی مسند بزار والی روایت جس میں ”عند صدر“ کے الفاظ آئے ہیں سو اس کا مدار محمد بن حجرؒ پر ہے، حافظ ذہبیؒ اُن کے بارے میں لکھتے ہیں ”لہ مناکیر“ لہذا یہ روایت بھی قابل استدلال نہیں ہے،

امام شافعیؒ مسند احمد میں حضرت بلال کی ایک روایت سے بھی استدلال کرتے ہیں، کہ ”کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم ینصرف عن یمینہ وعن شمالہ ویضع ھذہ علی صدرہ“

اس کا جواب یہ ہے کہ علامہ نمیمیؒ نے آثار السنن میں مضبوط دلائل سے ثابت کیا ہے کہ اس روایت کے الفاظ میں تصحیف ہوئی ہے اور یہ اصل میں ”یضع ھذہ علی ھذہ“ تھا، جس کو غلطی سے کسی نے ”یضع ھذہ علی صدرہ“ بنا دیا، لہذا اس

۱۵ رواہ احمد بن طریق عن عبد اللہ بن الولید عن سفیان عن عاصم و احمد والنسائی من طریق زائدہ عن عاصم و ابوداؤد و ابن ماجہ من طریق بشر بن المغفل عن عاصم و ابن ماجہ من طریق عبد اللہ بن ادريس و احمد بن طریق عبد الواحد بن زبیر بن معاویہ و شعبہ عن عاصم کلہم بغیر ھذہ الزیادۃ (ملخصاً من آثار السنن، ص ۶۵)

۱۶ فاخرجه من طریق سلام بن سلیم عن عاصم (ص ۱۳۷ حدیث ۱۰۲)

۱۷ فاخرجه من طریق شعبہ عن سلمۃ بن کبیل حجر بن العنابس عن علقمہ عن وائل (موارد الظمان ص ۳۴ رقم الحدیث ۲۴۷)

۱۸ کما نقل البیہقی فی الزوائد، ج ۲ ص ۱۳۵ باب صفۃ الصلوۃ والتکبیر فیہا ۱۳

روایت سے بھی استدلال درست نہیں،

شافعیہ کا ایک اور استدلال سنن بیہقی میں حضرت علیؑ کے ایک اثر سے ہے، کہ انھوں نے آیت قرآنی فصل لربک وانحر کی تفسیر کرتے ہوئے فرمایا: وضع یدہ الیمنی علی وسط یدہ الیسری ثم وضعها علی صدرہ (بیہقی ج ۲ ص ۳۰) لیکن علامہ ماردیسیؒ نے الجوہر النقی میں ثابت کیا ہے کہ اس روایت کی سند اور متن دونوں میں اضطراب ہے، امام بیہقیؒ نے آیت کی یہی تفسیر حضرت ابن عباسؓ سے بھی نقل کی ہے، لیکن اس کی سند میں روح بن المسیب ہیں جن کے بارے میں ابن حبانؒ کا قول ہے: یروی الموضوعات لا تحل الروایۃ عنہ (الجوہر النقی ۲: ۳۰)، اور علامہ سامانیؒ مسند احمدؒ کی ترویج کی شرح میں لکھتے ہیں: "نسبۃ ہذا للتفسیر الی علی وابن عباس لا تصح کما قال ابن کثیر والصحیح نحر البدن (الفتح الربانی، ص ۴، ۳۶۱)

دلائل احناف | حنفیہ کی طرف سے سب سے پہلی دلیل حضرت وائل کی مصنف ابن ابی شیبہ والی روایت ہے: "قال رأیت النبی صلی اللہ علیہ وسلم یضع یمینہ علی شمالہ فی الصلوۃ تحت السرة"

لیکن احقر کی نظر میں اس روایت سے استدلال کمزور ہے، اذل تو اس لئے کہ اس روایت میں "تحت السرة" کے الفاظ مصنف ابن ابی شیبہ کے مطبوعہ نسخوں میں نہیں ملے، اگرچہ علامہ نیمویؒ نے آثار السنن میں "مصنف" کے متعدد نسخوں کا حوالہ دیا ہے، کہ ان میں یہ زیادتی مذکور ہے، تب بھی اس زیادتی کا بعض نسخوں میں ہونا اور بعض میں نہ ہونا اس کو مشکوک ضرور بنا دیتا ہے، نیز حضرت وائل بن حجرؒ کی روایت مضطرب المتن ہے، کیونکہ بعض میں "علی صدرہ" بعض میں... "عند صدرہ" اور بعض میں "تحت السرة" کے الفاظ مردی ہیں، اور اس شدید اضطراب

سہ کافی آثار السنن (ص ۶۹) باب فی وضع الیدین تحت السرة، ۱۲

کے (ج ۱ ص ۳۹۰) کتاب الصلوۃ وضع الیمین علی الشمال فی الصلوۃ (طبع حیدرآباد، ہند)

کے کافی آثار السنن (ص ۶۲) باب فی وضع الیدین علی الصدر نقلًا عن صحیح ابن خزمیہ، لکن قال النیمویؒ فی

اسنادہ نظر و زیادة "علی صدرہ" غیر محفوظہ "مرتب عفی عنہ"

کے قال النیمویؒ، اخرج ابن خزمیہ فی ہذا الحدیث "علی صدرہ" وابتزار "عند صدرہ" (آثار السنن، ص ۶۵،

طبع المکتبۃ الامدادیۃ، ملتان) مرتب عفی عنہ

کے کافی اکثر نسخ مصنف ابن ابی شیبہ قالہ النیمویؒ انظر آثار السنن (ص ۶۹) باب فی وضع الیدین تحت السرة، ۱۲ مرتب عفی عنہ

کی صورت میں کسی کو بھی اس سے استدلال نہ کرنا چاہئے،

حنفیہ کا دوسرا استدلال سنن ابی داؤد کے بعض نسخوں میں حضرت علیؓ کے اثر سے ہے؛
 "أن من السنة وضع الكف على الكف في الصلوة تحت السرّة" بہ روایت ابو داؤد کے
 ابن الاعرابی والے نسخے میں موجود ہے، کما فی بذل المجہود، نیز مسند احمد (ص ۱۱ ج ۱) اور بیہقی
 (ص ۳۱ ج ۲) میں بھی مروی ہے، اور اصول حدیث میں یہ بات طے شدہ ہے کہ جب کوئی صحابی
 کسی عمل کو سنت کہے تو وہ حدیث مرفوعہ کے حکم میں ہوتی ہے، اگرچہ اس روایت کا مدار عبدالرحمن
 ابن اسحق پر ہے، جو ضعیف ہے، لیکن چونکہ اس کی تائید صحابہ کرامؓ و تابعینؓ کے آثار سے ہو رہی
 ہے، اس لئے اس سے استدلال صحیح اور درست ہے، چنانچہ حضرت ابو مجلزؒ، حضرت انسؓ،
 حضرت ابو ہریرہؓ وغیرہم کے آثار "الجوہر النقی" اور مصنف ابن ابی شیبہؒ وغیرہ میں دیکھے جاسکتے ہیں
 یہ تمام آثار حنفیہ کی تائید کرتے ہیں،

شیخ ابن ہمام فتح القدر میں فرماتے ہیں کہ روایات کے تعرض کے وقت ہم نے قیاس
 کی طرف رجوع کیا تو وہ حنفیہ کی تائید کرتا ہے، کیونکہ ناف پر ہاتھ باندھنا تعظیم کے زیادہ لائق
 ہے، البتہ عورتوں کے لئے سینہ پر ہاتھ باندھنے کو اس لئے ترجیح دی گئی کہ اس میں ستر زیادہ ہے،
 واللہ اعلم،

۱۔ کما نقل البیہقی فی معارف السنن (ج ۲ ص ۲۴۱ و ۲۴۲)

۲۔ روایت انریجہ ابن ابی شیبہ فی مسنفہ (ج ۱ ص ۳۹) وضع الیمن علی الشمال، بہذہ الالفاظ عن علیؓ قال
 "من سنہ الصلوۃ وضع الایدی علی الایدی تحت السرّ" ۱۲ مرتب عافاہ الشرح

۳۔ عن ابی ہریرۃ قال "وضع الکف علی الکف فی الصلوۃ تحت السرّ" وعن انس قال "ثلاث من اخلاق النبوۃ تعجل
 انفسہ و تاخیر السجود وضع الید الیمنی علی الیسری فی الصلوۃ تحت السرّ" ۱۲ ملخصاً من الجوہر النقی علی السنن
 البیہقی (ج ۲ ص ۲۴۱ و ۲۴۲) باب وضع الیدین علی السرّ فی الصلوۃ ۱۲ رشید اشرف عفا اللہ عنہ

۴۔ حدیث ابن زبیر بن ہارون قال اخبرنا الحجاج بن حسان قال سمعت ابا مجلز او سألہ قال قلت کیف یضع قال یضع
 باطن کف یمینہ علی ظاہر کف شمالہ ویضع باطن سفلی من السرّ" وعن ابراہیم قال یضع یمینہ علی شمالہ فی الصلوۃ تحت
 السرّ، انظر مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۱ ص ۳۹۰ و ۳۹۱) وضع الیمن علی الشمال ۱۲ مرتب عفی عنہ

باب ماجاء فی التکبیر عند الرکوع والسجود؛

”کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یکبّر فی کل خفض و رفع“، یہ تغلیب پر محمول ہے، کیونکہ رفع من الرکوع کے وقت بالثفاق تکبیر کے بجائے تحمید مسنون ہے، اور اب اس بات پر اجماع منعقد ہو چکا ہے کہ اس ایک موقع کے علاوہ ہر خفض و رفع کے وقت تکبیر کہی جائے گی، البتہ شروع میں اس بارے میں کچھ اختلاف تھا۔ چنانچہ بعض حضرات رکوع میں جاتے وقت تکبیر کو مشروع نہیں کہتے تھے، امام ترمذیؒ نے یہ باب انہی کی تردید کے لئے قائم کیا ہے، ان حضرات کا خیال یہ تھا کہ حضرت عثمانؓ حضرت معاویہؓ، زیاد بن ابی سفیانؓ اور دوسرے بنو امیہ عند الخفض تکبیر نہیں کہتے تھے، لیکن حضرت شاہ صاحبؒ نے اس کی وجہ یہ بیان فرمائی کہ درحقیقت حضرت عثمانؓ خفض کے وقت تکبیر بہت آہستہ کہتے تھے، جس سے بعض لوگوں نے یہ سمجھا کہ وہ بالکل تکبیر نہیں کہتے، اور حضرت معاویہؓ نے اسی کے مطابق اُن کی اقتداء کی، اور زیاد نے حضرت معاویہؓ کی، لیکن بعد میں احادیث کثیرہ اور اکثر صحابہ کرام کے تعامل کی بنا پر اس پر اجماع منعقد ہو گیا، کہ عند الخفض بھی تکبیر کہی جائے گی،

باب رفع الیدین عند الركوع

رفع یدین عند التقریم سب کے نزدیک متفق علیہ ہو کہ وہ مشروع ہے، صرف شیعوں کا فرقہ زیدیہ اس کا قائل نہیں، اسی طرح رفع الیدین عند السجود عند الرفع منہ باتفاق متردک ہو، السبتہ رفع یدین عند الركوع وعند الرفع منہ میں اختلاف ہے، شافعیہ وحنابلہ ان دونوں مواقع پر بھی رفع کے قائل ہیں، محدثین کی ایک بڑی جماعت بھی ان کے مسلک کی حامی ہے، جبکہ امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کا مسلک ترک رفع کا ہے، اگرچہ امام مالکؒ ایک روایت شافعیہ کے مطابق ہے، لیکن خود امام شافعیؒ نے امام مالکؒ کا مسلک ترک رفع نقل کیا ہے، اور امام مالکؒ کے شاگرد ابن القاسم بھی یہی نقل کرتے ہیں، نیز ابن رشدؒ مالکی نے ”بدایۃ المجتہد“ میں اسی کو امام مالکؒ کا قول مختار قرار دیا ہے، چنانچہ مالکیہ کے ہاں مفتی بہ قول ترک رفع ہی کا ہے،

یہاں یہ واضح رہے کہ ائمہ اربعہ کے درمیان یہ اختلاف محض افضلیت اور عدم افضلیت کا ہے نہ کہ جواز اور عدم جواز کا، چنانچہ دونوں طریقے فریقین کے نزدیک بلا کراہت جائز ہیں، البتہ محدثین میں سے امام اوزاعی، امام حمیدی اور امام ابن حزم زیمہ رفع یدین کو واجب کہتے تھے، (ذکرہ الحافظ فی فتح الباری ج ۲ ص ۴۲) لیکن جب اس مسئلہ پر مناظروں کا بازار گرم ہوا، طویل بحثیں چلیں، اور فریقین کی طرف سے غلو اور شدت اختیار کی گئی، تو بعض شافعیہ نے بھی ترک رفع پر فساد کا حکم دیدیا، اور حنفیہ میں سے صاحب ”منیۃ المصلیٰ“ نے رفع یدین کو مکروہ لکھ دیا، لیکن حقیقت وہی ہے جو ہم نے بیان کی، کہ نہ شافعیہ کے مذہب میں ترک رفع مفسد صلوٰۃ ہو نہ حنفیہ کے ہاں رفع مکروہ ہے،

جہاں تک روایات کا تعلق ہے حقیقت یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے رفع یدین اور ترک رفع دونوں ثابت ہیں،

حضرت شاہ صاحبؒ نے ”رفع الیدین“ کے مسئلہ پر ایک مستقل رسالہ ”نیل العسر قدین فی رفع الیدین“ کے نام سے لکھا ہے، اس میں وہ تحریر فرماتے ہیں کہ رفع یدین کی احادیث معنی متواتر ہیں، جبکہ ترک رفع کی احادیث عملاً متواتر ہیں، یعنی ترک رفع پر تواتر بالتعامل پایا جاتا ہے،

اس کی دلیل یہ ہے کہ عالم اسلام کے دو بڑے مراکز یعنی مدینہ طیبہ اور کوفہ تقریباً بلا استثناء ترک رفع پر عامل رہے ہیں،

مدینہ طیبہ کے ترک رفع پر تعامل کی دلیل یہ ہے کہ علامہ ابن رشدؒ نے ”برایۃ المجتہد“ میں لکھا ہے کہ امام مالکؒ نے ترک رفع یدین کا مسلک تعامل اہل مدینہ کو دیکھ کر اختیار کیا ہے اور اہل کوفہ کے تعامل کی دلیل یہ ہے کہ محمد بن نصر مروزی شافعی تحریر فرماتے ہیں کہ ”ما اجمع مصر من الامصار علی ترک رفع الیدین ما اجمع علیہ اهل الکوفۃ“ اور کوفہ کی علمی حیثیت کا بیان مقدمہ میں آچکا ہے، اس لئے جب عالم اسلام کے یہ دو عظیم مرکز ترک رفع پر کاربند تھے تو اس سے تو اثر بال تعامل ثابت ہو گیا،

امام شافعیؒ نے اہل مکہ کے تعامل کا اعتبار کیا ہے، اس بارے میں حضرت شاہ صاحبؒ نے یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ یہ عمل حضرت عبداللہ بن الزبیرؓ کے عہد خلافت سے شروع ہوا، کیونکہ وہ رفع یدین کے قائل تھے، اور ان کی وجہ سے تمام اہل مکہ میں رفع یدین رواج پا گیا،

جہاں تک رفع یدین کے ثبوت کا تعلق ہے حنفیہ اس کے منکر نہیں، البتہ جو حضرات یہ کہتے ہیں کہ ترک رفع احادیث سے ثابت نہیں دلائل کے ساتھ اس کی تردید ضرور کرتے ہیں،۔۔۔۔۔ لیکن اس کے ساتھ ہی حنفیہ یہ بات بھی مانتے ہیں کہ اسناد کے لحاظ سے ان احادیث کی تعداد زیادہ ہے جن میں رفع یدین کی تصریح پائی جاتی ہے، جبکہ ان کے مقابلہ میں ترک رفع کی تصریح کرنے والی روایات عدداً کم ہیں،

لیکن اس مقام پر حضرت شاہ صاحبؒ ”نیل الفرقین“ میں فرماتے ہیں کہ ”یہاں یہ بات نہیں بھولنی چاہئے کہ قائلین عدم رفع کا مسلک عدمی ہے، اور اس لحاظ سے وہ روایات بھی ان کی دلیل ہیں جو صفتِ صلوٰۃ کو بیان کرتی ہیں، لیکن رفع اور ترک رفع سے ساکت ہیں، اس لئے کہ اگر رفع یدین ہوا ہوتا تو صفتِ صلوٰۃ کو بیان کرتے وقت احادیث ان کے ذکر سے ساکت ہوتیں“ اگر حضرت شاہ صاحبؒ کی اس تحقیق کو لیا جائے تو قائلین عدم رفع کی مؤید روایات کی تعداد احادیثِ رفع سے بھی زیادہ ہو جاتی ہے،

حنفیہ چونکہ رفع یدین کو ثابت مانتے ہیں، اس لئے وہ رفع یدین کی روایات پر کوئی جرح نہیں کرتے، لہذا رفع یدین کے مسئلہ پر ہماری آئندہ گفتگو کا منشاء یہ ثابت کرنا نہیں کہ رفع یدین ناجائز ہے، یا احادیث سے ثابت نہیں، بلکہ ہمارا منشاء محض یہ ثابت کرنا ہے کہ ترک رفع بھی احادیث

سے ثابت ہو اور یہی طریقہ راجح اور افضل ہے،

امام بخاریؒ نے ”جزء رفع الیدین“ میں یہ دعویٰ کیا ہے کہ ترک رفع پر کوئی حدیث مسنداً ثابت نہیں، لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ امام بخاریؒ کا تسامح ہے، چنانچہ بہت سے کبار محدثین نے اُن کی تردید فرمائی ہے، واقعہ یہ ہے کہ ترک رفع کے ثبوت پر متعدد صحیح روایات موجود ہیں، چنانچہ یہاں سب سے پہلے ہم انہی کو ذکر کرتے ہیں،

حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی روایت

سب سے پہلی روایت حضرت ابن مسعودؓ سے مروی ہے جسے اکثر اصحاب سنن نے روایت کیا ہے:

”عن علقمۃ قال قال عبد اللہ بن مسعودؓ الا اسلی بکم صلوۃ رسول اللہ صلی علیہ وسلم فصلتی فلم یرفع ید یہ الا فی اول مرۃ“، یہ حدیث حنفیہ کے مسلک پر صریح بھی ہے اور صحیح بھی، لیکن اس پر مخالفین کی طرف سے متعدد اعتراضات کئے گئے ہیں؛

① امام ترمذیؒ نے اسی باب میں عبداللہ بن المبارک کا قول نقل کیا ہے، ”قد ثبت حدیث من یرفع و ذکر حدیث الزہریؒ عن سالم عن ابیہ ولم یثبت حدیث ابن مسعود ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم لم یرفع الا فی اول مرۃ“۔

اس کا جواب یہ ہے کہ درحقیقت ترک رفع کے سلسلہ میں حضرت ابن مسعودؓ سے دو حدیثیں مروی ہیں، ایک کے الفاظ یہ ہیں: ”ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم لم یرفع الا فی اول مرۃ“ اور دوسری کے الفاظ یہ ہیں: ”الا اسلی بکم صلوۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فصلتی فلم یرفع ید یہ الا فی اول مرۃ“ (کما ذکر) حضرت عبداللہ بن المبارک کا قول پہلی روایت کے بارے میں ہے کہ وہ ثابت نہیں، نہ کہ دوسری روایت کے بارے میں، جس کی واضح دلیل یہ ہے کہ سنن نسائی میں یہی حدیث خود حضرت عبداللہ بن المبارک سے اس طرح مروی ہے: ”أخبرنا

۱۔ نفع للترمذی ج ۱ ص ۵۸ باب رفع الیدین عند الركوع، وانظر سنن النسائی (ج ۱ ص ۱۶۱) کتاب الامامۃ باب الرخصة فی ترک ذلک (الرفع عند الركوع، سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۰۹) باب من لم یذکر الرفع عند الركوع“ مرتب تجاوز اللہ عن ذنوبہ

۲۔ انظر سنن النسائی (ج ۱ ص ۱۶۱) باب رفع الیدین عند المنکسین عند الرفع من الركوع ۱۲ مرتب عنی عن

۳۔ تعلیقات آثار السنن (ص ۱۰۲) باب ترک رفع الیدین فی غیر الافتتاح ۱۲

۴۔ (ج ۱ ص ۵۸) باب ترک ذلک (ای الرفع للركوع) ۱۲ مرتب عاناہ اللہ،

سويد بن نصر حدیثنا "عبد اللہ بن المبارک" عن سفیان عن عاصم بن کلیب عن عبد الرحمن بن الاسود عن علقمة عن عبد اللہ قال: الا اخبرکم بصلوة رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال فقام فرفع یدیه اول مرة ثم لم یعد، ثابت ہوا کہ عبد اللہ ابن المبارک کا قول پہلی روایت سے متعلق ہے، نہ کہ دوسری سے، لہذا ان کے قول کو دوسری روایت پر چسپاں کرنا درست نہیں، یہی وجہ ہے کہ امام ترمذی نے بھی عبد اللہ بن المبارک کا یہ قول نقل کرنے کے بعد مستقل سند سے "الا اصلی بکم" والی روایت نقل کی ہے، اور آگے فرمایا ہے: "وفی الباب عن البراء بن عازب" قال ابو عیسیٰ: حدیث ابن مسعود حدیث حسن وبہ یقول غیر واحد من اهل العلم من اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم والتابعین وهو قول سفیان واهل الکوفة، اس سے معلوم ہوا کہ حضرت ابن مسعود کی حدیث خود امام ترمذی کی نظر میں قابل استدلال ہے بلکہ جامع ترمذی کے عبد اللہ بن سالم بصری والے نسخہ میں (جو پیر جھنڈ و سندھ کے کتب خانہ میں موجود ہے) عبد اللہ بن المبارک کے قول پر باب ختم ہو گیا ہے، اور اس کے بعد ایک اور باب قائم کیا گیا ہے: "باب من لم یرفع یدیه الا فی اول مرة" اور اس میں حضرت عبد اللہ بن مسعود کی "الا اصلی بکم" والی حدیث نقل کی گئی ہے، وهو الموافق لعادته فی المسائل الخلافية بین العجازیین والعراقیین بافراد الباب لكل منهم" حکاہ الشیخ البیہقی فی معارف السنن، اس سے صاف واضح

لہج ۲ س ۸۳) حضرت مولانا بیہقی نور اللہ مرقدہ کے قول کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ امام ترمذی کی عادت یہ ہو کہ وہ ہر باب کے تحت ایک دو حدیثیں ذکر کرنے کے بعد "وفی الباب عن فلان وفلان" فرما کر اس باب کے متعلق دوسری احادیث کی طرف بھی اشارہ کرتے ہیں اور متعلقہ احادیث کی طرف اشارہ کرنے میں ان کا صلیح یہ ہو کہ ہر باب کے تحت صرف ایک مرتبہ ہی "وفی الباب" کا عنوان لاتے ہیں، لیکن باب "فع الیدین عند الركوع" کے تحت امام ترمذی نے دو مرتبہ "وفی الباب" ذکر کیا ہے، ایک حضرت ابن عمر کی رفع یدین والی روایت کے بعد اور اس کے تحت تمام رفع یدین والی ہی روایات کا حوالہ ہے، اور "وفی الباب" کا دوسرا عنوان حضرت ابن مسعود کی ترک رفع والی حدیث کے بعد ہے، اور اس کے تحت حضرت براء بن عازب کی روایت کا حوالہ ہے جو ترک رفع سے متعلق ہے، اس سے یہی بات سمجھ میں آتی ہے کہ درحقیقت عبد اللہ بن المبارک کے قول پر "باب فع الیدین عند الركوع" ختم ہو گیا، اور پہلا "وفی الباب" اسی سے متعلق تھا، اور اس کے بعد دوسرا باب "باب لم یرفع یدیه الا فی اول مرة" تھا، جس کے لئے "وفی الباب عن البراء بن عازب" فرمایا گیا، واللہ اعلم، مرتب تجاور اللہ عن ذنبہ الجلی والحق،

ہے کہ عبداللہ بن المبارک کا مذکورہ قول دوسری روایت کے بارے میں نہیں ہے،
 (۲) دوسرا اعتراض اس حدیث پر یہ کیا جاتا ہے کہ اس حدیث کا مدار عاصم بن کلیب پر ہی
 اور یہ اُن کا تفرد ہے،

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ اَدَل تو عاصم بن کلیب مسلم کے روادے میں سے ہیں، اور ثقہ ہیں،
 لہذا ان کا تفرد مضر نہیں، دوسرے امام ابو حنیفہؒ نے ان کی متابعت کی ہے، چنانچہ مسند امام اعظمؒ
 میں یہ حدیث حماد عن ابراہیم عن الاسودؒ کے طریق سے مروی ہے، اور یہ سلسلۃ الذہب ہی،
 (۳) تیسرا اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ اس حدیث کو عاصم بن کلیب سے روایت کرنے میں
 سفیان اور ان سے روایت کرنے میں دکیح متفرد ہیں،

اس کا جواب یہ ہے کہ اگر سفیان اور دکیح جیسے ائمہ حدیث کے تفردات کو بھی رد کیا جانے
 لگے تو دنیا میں کس کا تفرد قابل قبول ہو سکتا ہے؟ نیز امام ابو حنیفہؒ کے طریق میں نہ سفیان ہیں
 نہ دکیح، نیز سفیان سے روایت کرنے میں دکیح کے متفرد ہونے کا تو سوال ہی پیدا نہیں ہوتا
 اس لئے کہ اُن کے بہت سے متابعات موجود ہیں، چنانچہ نسائی میں عبداللہ بن المبارک اور
 اور ابوداؤد میں معاویہ، خالد بن عمرو اور ابو حذیفہ وغیرہ نے دکیح کی متابعت کی ہے،

(۴) چوتھا اعتراض یہ کیا گیا ہے کہ عبدالرحمن بن الاسود کا سماع علقمہ سے نہیں ہے،
 اس کا جواب یہ ہے کہ عبدالرحمن بن الاسود ابراہیم نخعی کے معاصر ہیں، اور ابراہیم نخعی کا
 سماع علقمہ سے ثابت ہے، لہذا عبدالرحمن بن الاسود بھی علقمہ کے معاصر ہوئے، اور امام مسلمؒ
 کے نزدیک حدیث کی صحت کے لئے نفسِ معاشرت کافی ہے، لہذا یہ حدیث صحیح علی شرط مسلم
 ہے، علاوہ ازیں امام ابو حنیفہؒ نے یہ حدیث عبدالرحمن بن الاسود کے بجائے ابراہیم نخعی سے
 روایت کی ہے، اور علقمہ سے ان کا سماع مشبہ سے بالاتر ہے،

(۵) پانچواں اعتراض امام بخاریؒ نے ”جز رفع الیدین“ میں کیا ہے اور وہ یہ کہ یہ حدیث
 معلول ہے، اور معلول ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس روایت میں ”ثم لم یعد“ کی زیادتی عام بن
 کلیب

۱۵ جامع المسانید (ج ۱ ص ۳۵۵) الباب الخی مس فی الصلوۃ، الفصل الثالث ۱۲ مرتب عفی عنہ

۱۶ ج ۱ ص ۱۵۸ باب ترک ذلک (امی الرفع للرفع) ۱۲

۱۷ ج ۱ ص ۱۰۹، باب من لم یذکر الرفع عند الرفع ۱۲

کے شاگردوں میں سے صرف سفیان ثوریؒ نقل کرتے ہیں (کمانی ردایۃ النسائی) اور عام بن کلیب کے ایک دوسرے شاگرد عبداللہ بن ادریس کی کتاب میں یہ زیادتی موجود نہیں،

اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ اگر یہ زیادتی ثابت نہ ہو تب بھی حنفیہ کے لئے مضرب نہیں، کیونکہ ان کا استدلال اس کے بغیر بھی پورا ہو سکتا ہے، لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ زیادتی ثابت ہے، اس لئے کہ یہ سفیان ثوریؒ کی زیادتی ہے اور سفیان عبداللہ بن ادریس کے مقابلہ میں احفظ ہیں، وریا للعجب سفیان اذا روى لهم الجهم بآمين كان احفظ الناس ثم اذا روى ترك الرفع صاد النسي الناس؟

⑤ آخر میں ابو بکر بن اسحق شافعیؒ نے بطور اعتراض یہ کہا ہے کہ جس طرح حضرت ابن مسعودؓ کو تطبیق فی الركوع کے نسخ کا علم نہ ہوا تھا اسی طرح رفع یدین کے مسئلہ میں بھی وہ لاعلم رہے یا ان سے سہو ہو گیا،

لیکن اس گستاخانہ اعتراض کی لغویت اتنی ظاہر ہے کہ جواب دینے کی ضرورت نہیں، اس لئے کہ حضرت ابن مسعودؓ کی طرف عدم علم کی نسبت خود معترض کے وقار کو مجروح کرتی ہے، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ ظاہر ہے کہ ”افقه الصحابة“ اور ”جبر الامة“ ہیں، اور ساہل سال تک آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے غار پڑھتے رہے جبکہ حضرت ابن عمرؓ بچوں کی صف میں کھڑے ہوتے تھے، لہذا حضرت ابن مسعودؓ کی طرف عدم علم اور سہو کی نسبت تحکم محض کے سوا کچھ نہیں،

لہذا صحیح یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی حدیث پر عائد کئے جانے والے تمام اعتراضات غلط ہیں، یہی وجہ ہے کہ اس حدیث کو بہت سے محدثین نے صحیح یا حسن قرار دیا ہے، جن میں امام ترمذیؒ، علامہ ابن عبدالبر، علامہ ابن حزم اور حافظ ابن حجر وغیرہ بھی داخل ہیں، لہذا اس حدیث کے قابل استدلال ہونے میں کوئی شبہ نہیں،

حضرت برابر بن عازبؓ کی روایت حنفیہ کی دوسری دلیل حضرت برابر بن عازبؓ کی روایت ہے: **ان رسول اللہ صلی اللہ**

علیہ وسلم کان اذا افتتح الصلوة رفع یدیه الى قريب من اذنيه ثم لا يعود

۱۱ لفظ لابن داؤد (ج ۱ ص ۱۰۹) باب من لم يذكر الرفع عند الركوع واخرجه الطحاوی فی شرح معانی الآثار (ص ۱۱)

باب التکبیر للركوع والتکبیر للسجود والرفع من الركوع بل مع ذلك رفع ام لا؟ وايضا اخرجه ابن ابی شیبہ فی مصنفہ (ص ۲۳)

تحت باب من کان یرفع یدیه فی اول تکبیرة ثم لا يعود ۱۲ مرتب عنی عنه

اس حدیث کی سند پر بھی متحدہ اعتراضات کئے گئے ہیں؛

۱۔ ایک یہ کہ امام ابو داؤد نے اسے ضعیف قرار دیا ہے، چنانچہ فرماتے ہیں: "قال ابو داؤد
هذا الحديث ليس بصحيح"

اس کا جواب یہ ہے کہ امام ابو داؤد نے یہ حدیث تین طرق سے ذکر کی ہے جن میں سے تیسرے طریق میں ایک راوی محمد بن عبد الرحمن بن ابی لیلیٰ ہیں جو ضعیف ہیں، امام ابو داؤد نے "هذا الحديث ليس بصحيح" کہہ کر اسی طریق کی تضعیف کی ہے، جبکہ شروع کے دو طرق کی سند پر انہوں نے کوئی کلام نہیں کیا بلکہ سکوت کیا ہے۔

۲۔ دوسرا اعتراض یہ کیا گیا ہے کہ اس حدیث کے آخر میں "ثم لا يعود" کی زیادتی صرف شریک کا تفرد ہے، چنانچہ امام ابو داؤد لکھتے ہیں "روى هذا الحديث هشيم وعالم وابن ادريس عن يزيد ولم يذكر "ثم لا يعود"

اس کا جواب یہ ہے کہ شریک اس زیادتی کی روایت میں متفرد نہیں، بلکہ ان کے بہت سے متابعات موجود ہیں، حضرت شاہ صاحب نے "نیل الفرقین فی رفع الیدین" میں فرمایا کہ حافظ مار دینی نے "الجوہر النقی" میں نقل کیا ہے کہ "کامل بن عدی" میں ہشیم اور اسرائیل بن یونس نے بھی زیادتی ذکر کی ہے، نیز دارقطنی اور معجم طبرانی اوسط میں حمزہ الزیات نے شریک کی متابعت کی ہے، اور خود سنن ابی داؤد میں یہی روایت "لا يعود" کی زیادتی کے ساتھ شریک کے علاوہ سفیان کے طریق سے بھی مروی ہے، لہذا شریک کے تفرد کا اعتراض بے بنیاد ہے،

۳۔ تیسرا اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ سفیان بن عیینہ کا قول ہے کہ "یزید بن ابی زیاد جب تک مکہ مکرمہ میں تھے اُس وقت تک حضرت برام بن عازب کی یہ روایت "ثم لا يعود" کی زیادتی کے بغیر روایت کرتے تھے، پھر جب وہ کوفہ آئے تو وہاں انھوں نے یہ جملہ روایت کرنا شروع کر دیا امام بیہقی نے اس اضافہ کے بارے میں سفیان بن عیینہ کا یہ قول نقل کیا ہے "اظن ان اهل الكوفة لقنوه قتلشن" گویا اہل کوفہ نے اس تلقین کے ذریعہ انھیں اس زیادتی کے روایت کرنے پر مجبور کر دیا تھا، اسی اعتراض کی طرف امام ابو داؤد نے ان الفاظ میں اشارہ کیا ہے "حد ثنا عبد الله بن محمد الزهري ناسفیان عن يزيد نحو حديث شريك لم يقتل

”ثم لا يعود“ قال سفیان قال لنا بالكوفة بعد ”ثم لا يعود“

حضرت شاہ صاحبؒ نے ٹیل العسقر قدس میں اس اعتراض کا مفصل جواب دیا ہے وہ فرماتے ہیں کہ سفیان بن عیینہ کی طرف اس قول کی نسبت درست نہیں ہے، اول تو اس لئے کہ امام بیہقیؒ نے سفیان بن عیینہ کا یہ قول محمد بن حسین البرہمہاری اور ابراہیم الرمادی کے واسطہ سے نقل کیا ہے اور یہ دونوں راوی انتہائی ضعیف ہیں، برہمہاری کے بارے میں حافظ ذہبیؒ نے برقانی کا قول نقل کیا ہے کہ وہ کذاب ہے اور رمادی کے بارے میں خود حافظ ذہبیؒ نے میزان الاعتدال میں لکھا ہے کہ وہ سفیان بن عیینہ کی طرف ایسے اقوال منسوب کرتا تھا جو انھوں نے نہیں کہے، لہذا یہ روایت چننا قابل اعتبار نہیں،

اس کے علاوہ تاریخی اعتبار سے بھی یہ بات بالکل غلط ہے، کیونکہ اگر سفیان بن عیینہ کے اس قول کو درست مان لیا جائے تو اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ یزید بن ابی زیاد پہلے مکہ مکرمہ میں مقیم تھے، اور بعد میں کوفہ آئے، حالانکہ واقعہ یہ ہے کہ یزید بن ابی زیاد کی ولادت ہی کوفہ میں ہوئی تھی، اور وہ ساری عمر کوفہ ہی میں ہی رہے، لہذا ان کو کوفہ کی تلقین سے روایت بدلنے کا کوئی مطلب ہی نہیں، مزید یہ کہ یزید ابن ابی زیاد کی وفات سلسلہ میں ہوئی، اور سفیان کی ولادت مسلمہ میں گویا یزید بن ابی زیاد کی وفات کے وقت سفیان بن عیینہ کی عمر انتیس تین کے لگ بھگ تھی، اور خود سفیان بن عیینہ بھی کوفی ہیں، اور ان کے بارے میں یہ بات طے شدہ ہے کہ وہ مکہ مکرمہ ۶۳ھ میں گئے ہیں، معلوم ہوا کہ سفیان جب مکہ گئے ہیں اس وقت یزید بن ابی زیاد کی وفات کو تقریباً تیس سال گزر چکے تھے، پھر یہ کیسے ممکن ہے کہ سفیان بن عیینہ یہ حدیث یزید بن ابی زیاد سے مکہ میں بھی سن لیں، اور اس کے بعد کوفہ میں بھی؟ لہذا سفیان کی طرف اس مقولہ کی نسبت درست نہیں،

لیکن اس پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ امام ابو داؤدؒ بھی سفیان کے قول سے واقعہ معلوم ہوتے ہیں، اس لئے کہ وہ سفیان کے طریق سے روایت نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں، ”قال سفیان قال لنا فی الکوفة بعد ”ثم لا يعود“ (کما ذکرنا فی ما سبق) اس سے معلوم ہوتا ہے کہ سفیان کا مقولہ ثابت ہے،

اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں پر امام ابو داؤدؒ نے جو مقولہ نقل کیا ہے اس میں تلقین کی کوئی صراحت نہیں، بلکہ یہ ممکن ہے کہ یہ روایت دونوں طرح مروی ہو اختصاراً یعنی ”لا يعود“ کی زیادتی کے بغیر اور تفصیلاً یعنی ”لا يعود“ کی زیادتی کے ساتھ، اور ایسا بکثرت ہوتا ہے کہ ایک راوی کسی

حدیث کو بعض اوقات مختصر روایت کرتا ہے اور بعض اوقات تفصیلاً، یہاں بھی صحیح یہ ہے کہ یزید بن ابی زیاد اسے دونوں طرح روایت کرتے ہیں، جیسا کہ سنن دارقطنی میں عدی بن ثابت اس کو دونوں طرح روایت کرتے ہیں، اور یہ اس طرح ہو سکتا ہے کہ یہ ممکن ہے کہ کسی حج کے موقع پر یہ دونوں حضرات اکٹھے ہو گئے ہوں، وہاں سفیان بن عیینہ نے یہ حدیث یزید بن ابی زیاد سے بغیر اس زیادتی کے سنی ہو اور پھر دوبارہ کوفہ میں "لا یعود" کی زیادتی کے ساتھ سنی ہو، ولیس ذلك اضطراباً ولا تلقنا واثماً هو اختصار مرة وتفصیل اخرى

حنفیہ کا تیسرا استدلال حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی حدیث سے ہے جسے طبرانی نے مرفوعاً اور

حضرت ابن عباسؓ کی روایت

ابن ابی شیبہ نے موقوفاً روایت کیا ہے، عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم ترفع الایدی فی سبعة مواطن افتتاح الصلوة، واستقبال البيت والصفاء والمروة والموقفین وعند الحجر (لفظه للطبرانی) صاحب ہدایہ نے بھی اسی حدیث سے استدلال کیا ہے کہ ان سات مقامات میں تکبیر افتتاح کا تو ذکر ہے لیکن رکوع اور رفع من الركوع کا کوئی ذکر نہیں، حضرت شاہ صاحبؒ نے "نیل الشریقین" میں (ص ۱۱۹ پر) ثابت کیا ہے کہ یہ حدیث قابل استدلال ہے، اس حدیث پر دو اعتراض کئے گئے ہیں، پہلا اعتراض اس پر یہ کیا جاتا ہے کہ یہ الحکم عن المقسم کے طریق سے مروی ہے، اور محمد ثنین نے فرمایا ہے کہ حکم نے مقسم سے صرف چار حدیثیں سنی ہیں، اور یہ حدیث ان میں سے نہیں ہے،

حافظ زیلعیؒ اور بعض دوسرے حنفی محدثین نے اس کے جواب میں یہ ثابت کیا ہے کہ حکم نے مقسم سے ان چار احادیث کے علاوہ دوسری احادیث بھی سنی ہیں، اور محمد ثنین کا یہ مقولہ استقراتی ہے، چنانچہ امام احمدؒ نے ایسی احادیث کی تعداد پانچ بتلائی ہے، جبکہ امام ترمذیؒ نے

۱۵ (ج ۱ ص ۱۱۰، طبع مطبع الفاروقی دہلی) باب ذکر تکبیر ورفع یدین عند الافتتاح والركوع والرفع منه واختلاف الروایات ۱۲ مرتب

۱۶ مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۱۰۳) باب رفع یدین فی الصلوة ۱۳

۱۷ مصنف ابن ابی شیبہ جلد اول، ص ۲۳۶ و ۲۳۷ من كان يرفع يديه في اول تكبيرة ثم لا يعود ۱۴

۱۸ وفي رواية لا ترفع الايدي الا في سبعة مواطن حين لفتح الصلوة وحين يدخل المسجد المحرام الخ رواه الطبرانی في الكبير كذا في مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۱۰۲ و ۱۰۳) وكذا في رواية مصنف بن ابی شیبہ ۲ مرتب عنی عنه

اپنی جامع میں متعدد ایسی احادیث نقل کی ہیں جو ان پانچوں کے علاوہ ہیں، اور حافظ زلیعی نے نصب الرایہ (ج ۱ ص ۹۰) و ما بعدہ (۱) میں کچھ دوسری احادیث بھی شمار کرائی ہیں، اس سے معلوم ہے کہ حکم کا مقصد ہم سے سماع صرف انہی روایات میں منحصر نہیں، لہذا محض اس مستقراء کی بناء پر اس حدیث کو رد نہیں کیا جاسکتا،

پھر اس پر دوسرا اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ یہ رفع و دفعاً مضطرب ہے،

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ اضطراب نہیں، بلکہ حدیث دونوں طرح مروی ہے، اور ایسا بکثرت ہوتا ہے کہ ایک صحابی بعض اوقات کسی حدیث کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب کر دیتا ہے اور بعض اوقات نہیں کرتا، اور طبرانی نے مرفوع حدیث امام نسائی کے طریق سے روایت کی ہے، اور ان کے بارے میں یہ بات معروف ہے کہ ”انہ لا یروی ساقطاً ولا عن ساقطٍ“ لہذا یہ حدیث قابل استدلال ہے،

حضرت عباد بن زبیر کی روایت | حافظ ابن حجر نے ”الدرایۃ فی تخریج احادیث الہدیۃ“ میں حضرت عباد بن زبیر کی مرفوع روایت نقل

کی ہے: ”ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان اذا افتتح الصلوۃ رفع ید یمین فی اول الصلوۃ ثم لم یرفعہا فی شیء حتی یفرغ“ حافظ ابن حجر نے اس حدیث کو نقل کرنے کے بعد لکھا ہے کہ ”لینظر فی اسنادہ“ حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ میں نے حافظ کے اس حکم کی تعمیل کی تو پتہ چلا کہ اس کے تمام رجال ثقہ ہیں، البتہ عباد بن زبیر تابعی ہیں، لہذا یہ حدیث مرسل ہے، اور مرسل ہمارے اور جہور کے نزدیک حجت ہے، لہذا محض اس کے مرسل ہونے کی بناء پر اس حدیث پر کوئی اعتراض نہیں کیا جاسکتا،

حضرت جابر بن سمرہ کی حدیث | بعض حنفیہ نے صحیح مسلم میں حضرت جابر بن سمرہ کی مرفوع حدیث سے استدلال کیا ہے: ”قال خرج

علینا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقال مالی اراکم را فعی اید یکم کانتھا اذ ناب خیل شمس اسکنوا فی الصلوۃ“ یہ حدیث سنداً صحیح ہے، لیکن اس کے بارے میں حافظ ابن حجر

۱۵ اخرجه الترمذی فی الخلائیات کما فی نصب الرایہ (ج ۱ ص ۴۰۴) و فی نسخۃ المطبع العلمی، ص ۲۱۰ ۱۲

۱۶ (ج ۱ ص ۸۱) کتاب الصلوۃ باب الامر بالسکون فی الصلوۃ والنہی عن الاشارة بالید یرفعہا عند السلام ۱۳

نے تلخیص الجہیر میں امام بخاریؒ کا یہ قول نقل کیا ہے: "من احتج بحديث جابر بن سمرة عن علي بن
الرفع عند الركوع فليس له حظ من العلم" اس لئے کہ یہ حدیث رفع الیدین عند السلام سے
متعلق ہے نہ کہ عند الركوع سے، چنانچہ صحیح مسلم ہی میں اس روایت کا دوسرا طریق عبید اللہ بن القبطیہ
سے مروی ہے، جس میں یہ تصریح ہے کہ یہ حدیث رفع الیدین عند السلام سے متعلق ہے، "عن
عبید اللہ بن القبطیہ عن جابر بن سمرة قال كنا اذا صلينا مع رسول الله صلى الله عليه
عليه وسلم قلنا التلام عليكم ورحمة الله، التلام عليكم ورحمة الله وانشاء ربيدة
الى الجانبين فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم علام تؤمرون بايديكم كانها
اذناب خيل شمس انما يكفي احدكم ان يضع يده على فخذه ثم يسلم على اخيه
من على يمينه وشماله" اس صراحت کے بعد حضرت جابر بن سمرة کی حدیث کو رفع الیدین
عند الركوع کی ممانعت پر محمول نہیں کیا جاسکتا،

حافظ زلیعیؒ نے "نصب الراية" میں امام بخاریؒ کے اس اعتراض کا جواب دینے کی کوشش
کی ہے، اور فرمایا ہے کہ ابن القبطیہ کا طریق رفع الیدین عند السلام سے متعلق ہے اور باقی طرق
ہر قسم کے رفع یدین سے، اور اس کی دلیل یہ ہے کہ جن طرق میں رفع الیدین عند السلام کی تصریح
نہیں ہے ان میں "امسكوا في الصلوة" کا جملہ مروی ہے، جبکہ ابن القبطیہ کے طریق میں یہ جملہ
موجود نہیں، جو اس بات کی دلیل ہے کہ یہ حکم نماز کے کسی درمیانی رفع یدین سے متعلق ہے، رفع یدین
عند السلام سے نہیں، کیونکہ سلام کے وقت جو عمل کیا جائے وہ خروج من الصلوة کا عمل ہے، اس کو
"في الصلوة" نہیں کہا جاسکتا،

لیکن انصاف کی بات یہ ہو کہ اس حدیث سے حنفیہ کا استدلال مشتبہ اور کمزور ہے، کیونکہ
ابن القبطیہ کی روایت میں سلام کے وقت کی جو تصریح موجود ہے اس کی موجودگی میں ظاہر اور قباہ
یہی ہے کہ حضرت جابرؒ کی یہ حدیث رفع عند السلام ہی سے متعلق ہے، اور دونوں حدیثوں کو
الگ الگ قرار دینا جب کہ دونوں کا راوی بھی ایک ہے اور متن بھی قریب قریب ہے بعد
سے خالی نہیں، حقیقت یہی ہے کہ حدیث ایک ہی ہے، اور رفع عند السلام سے متعلق ہے،
ابن القبطیہ کا طریق مفصل ہے، اور دوسرا طریق مختصر و مجمل، لہذا دوسرے طریق کو پہلے طریق پر ہی

محول کرنا چاہتے، شاید یہی وجہ ہے کہ حضرت شاہ صاحب نور اللہ مرقدہ نے اس حدیث کو حنفیہ کے دلائل میں ذکر نہیں کیا،

آثار صحابہ اور حنفیہ کا مسلک | احادیث مرفوعہ کے علاوہ حنفیہ کے مسلک کی تائید میں بے شمار آثار صحابہ و تابعین ملتے ہیں، چنانچہ طحاوی

میں حضرت اسودؓ سے مروی ہے: ”قال رأيت عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه يرفع يديه في أول تكبيرة ثم لا يعود“ طحاوی ہی میں حضرت علیؓ کا اثر بھی ہے: ”ان علياً رضي الله تعالى عنه كان يرفع يديه في أول تكبيرة من الصلوة ثم لا يرفع بعد“ اسی طرح حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا اثر ہے: ”عن ابراهيم قال كان عبد الله لا يرفع يديه في شيء من الصلوة إلا في الافتتاح“ نیز طحاوی ہی میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ جو رفع یدین کی حدیث کے راوی ہیں، اور جن کی روایت قائلین رفع کے نزدیک سب سے زیادہ مایہ ناز ہے ان کے بارے میں مروی ہے: ”حد ثنا ابن ابي داود وقال ثنا احمد بن يوسف قال ثنا ابو بكر بن عياش عن حصين عن مجاهد قال بصليت خلف ابن عمر فلم يكن يرفع يديه إلا في التكبيرة الاولى من الصلوة“

۱۔ شرح معانی الآثار، طبع المكتبة الرحمية (ج ۱ ص ۱۱۱) باب التكبیر للركوع والتكبیر للسجود والرفع من الركوع بل مع ذلك رفع ام لا، وانظر مصنف ابن أبي شيبة (ج ۱ ص ۲۳۷) من كان يرفع يديه في أول تكبيرة ثم لا يعود ۱۲ مرتب عفی عنه
 ۲۔ (ج ۱ ص ۱۱۰) باب التكبیر للركوع والتكبیر للسجود والرفع من الركوع بل مع ذلك رفع ام لا، اما طحاوی حضرت علیؓ کے اس اثر کو ذکر کرنے کے بعد آگے چل کر فرماتے ہیں ”فان علياً لم يكن يري النبي صلى الله عليه وسلم يرفع ثم يترك الرفع بعده الا وقد ثبت عنده نسخ الرفع فحديث علي اذا صح ففيه اكثر الحجّة لقول من لا يري الرفع ۱۲ مرتب عافاه الله
 ۳۔ شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۱۱۱) باب التكبیر للركوع الخ وانظر المصنف لابن أبي شيبة (ج ۱ ص ۲۳۶) من كان يرفع يديه في أول تكبيرة ثم لا يعود، والمصنف لعبد الرزاق (ج ۲ ص ۱)، باب تكبيرة الافتتاح ورفع اليدين رقم الحديث ۲۵۳۳ و ۲۵۳۴، ۱۲ مرتب عفی عنه

۴۔ طحاوی (ج ۱ ص ۱۱۰) باب التكبیر للركوع والتكبیر للسجود الخ وانظر المصنف لابن أبي شيبة (ج ۱ ص ۲۳۷) من كان يرفع يديه في أول مرة ثم لا يعود ۱۲

اس پر بعض حضرات یہ اعتراض کرتے ہیں کہ ابو بکرؓ عیاشی آخر عمر میں مختلط ہو گئے تھے، اس کا جواب یہ ہے کہ ابو بکرؓ عیاشی بخاری کے روادے سے ہیں اور آخر عمر میں بیشک مختلط ہو گئے تھے لیکن یہ حدیث آخر عمر کی نہیں کیونکہ اس کو ان سے روایت کرنے والے احمد بن یونسؒ نے بنہوں نے ان سے اختلاط سے پہلے کی روایتیں لی ہیں۔

ایک اعتراض اس پر یہ بھی کیا جاتا ہے کہ اگرچہ مجاہدؒ حضرت ابن عمرؓ کا عمل ترکِ رفعِ اُتس کرتے ہیں، لیکن طاووسؒ نے مجاہدؒ کے خلاف حضرت ابن عمرؓ کا عمل رفع الیدین عند الکوع وعند الرفع منہ بھی روایت کیا ہے جو ان کی روایت مرفوعہ کے مطابق ہے، لیکن اس کے جواب میں امام طحاویؒ نے دونوں میں یہ تطبیق دی ہے کہ حضرت ابن عمرؓ شروع میں اپنی روایت مرفوعہ کے مطابق عمل کرتے ہوں گے لیکن بعد میں جب انہیں افضلیت رفع یدین کے نسخ کا علم ہوا ہوگا تو انہوں نے رفع یدین چھوڑ دیا ہوگا۔ اس کے علاوہ ہم شروع میں یہ کہہ چکے ہیں کہ رفع اور ترک رفع دونوں ثابت اور جائز ہیں۔ لہذا اگر حضرت ابن عمرؓ نے کبھی ایک طریقہ پر اور کبھی دوسرے طریقہ پر عمل کیا ہو تو کچھ بعید نہیں۔

خلاصہ یہ کہ حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ جیسے فقہاء صحابہ جو بلاشبہ اُفقہ الصحابہ ہیں ترک رفع پر غافل رہے ہیں، صحابہ کرامؓ کے علاوہ بے شمار تابعینؓ کے آثار بھی حنفیہ کی تائید میں ہیں جو مختلف کتب حدیث میں دیکھے جاسکتے ہیں۔

قائلین رفع یدین کے دلائل

قائلین رفع یدین کا سب سے بڑا استدلال حضرت ابن عمرؓ کی حدیث باب سے ہے۔ قال: رأیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

لہ طحاوی (ج ۱ ص ۱۱۰) باب التکبیر للکوع والتکبیر للسجود الخ ومصنف عبدالرزاق (ج ۲ ص ۲۹۹)

باب تکبیرة الافتتاح ورفع الیدین، رقم الحدیث ۲۵۲۵۔ ۱۲ مرتب عنی عنہ

لہ قال النیموی الصحابة رضی اللہ عنہم ومن بعدہم مختلفون فی ہذا الباب واما الخلفاء الاربعة فلم یثبت عنہم رفع الایدی فی غیر تکبیرة الاحرام واللہ اعلم بالصواب۔

وراجع للتفصیل آثار السنن (ص ۱۰۴ إلى ص ۱۱۱) باب ترک رفع الیدین فی

غیر الافتتاح۔ ۱۲ مرتب عنی عنہ

عليه وسلم اذا افتتح الصلوة يرفع يديه حتى يحاذي منكبيه واذار كع و
واذا رفع رأسه من الركوع " (اللفظ للترمذی)

جہاں تک اس حدیث کے ثبوت کا تعلق ہے ہم اس کے منکر نہیں بلکہ بلاشبہ یہ حدیث
اصح مافی الباب اور اس کی سند سلسلۃ الذہب ہے لیکن اس کے باوجود افضلیت کے قول کے
لئے حنفیہ نے اس حدیث کو اس لئے ترجیح نہیں دی کہ رفع یدین کے مسئلہ میں حضرت ابن عمرؓ کی روایات
اتنی متعارض ہیں کہ ان میں سے کسی ایک کو ترجیح دینا مشکل ہے جس کی تفصیل درج ذیل ہے، یہ روایات
چھ طریقوں سے مروی ہے :

۱۔ پیچھے گزرا ہے کہ امام طحاویؒ نے حضرت ابن عمرؓ سے صرف تکبیر افتتاح کے وقت
رفع یدین روایت کیا ہے اس سے صاف واضح ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ کے پاس اس معاملہ
میں کوئی حدیث مرفوع ضرور ہوگی چنانچہ امام مالکؒ نے "المسند و ذلکبری" میں حضرت
ابن عمرؓ سے ایک حدیث مرفوع اس طرح روایت کی ہے کہ اس میں صرف تکبیر افتتاح کے وقت
رفع یدین کا ذکر ہے اس کی تائید ایک اور روایت سے بھی ہوتی ہے جو امام بیہقیؒ نے خلائیات
میں روایت کی ہے اس میں بھی صراحت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم تکبیر افتتاح کے بعد رفع یدین

۲۔ وأخرجہ البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۱۰۲) باب رفع الیدین إذا کبر وإذا
رکع واذار کع ، ومسلم فی کتابہ (ج ۱ ص ۱۶۸) باب استحباب رفع الیدین
حذو المنکبین مع تکبیرة الاحرام والركوع وفي الرفع من الركوع الخ ، والنسائی فی
سننہ (ج ۱ ص ۱۵۸) باب رفع الیدین للركوع حذو المنکبین ، والبداء
فی سننہ (ج ۱ ص ۱۰۴) باب رفع الیدین ، وابن ماجہ فی سننہ باب رفع
الیدین اذا رکع واذار کع رأسه من الركوع ، وعبد الرزاق فی مصنفہ (ج ۶ ص ۶۶)
باب تکبیرة الافتتاح ورفع الیدین رقم الحدیث ۲۵۱۸ ، وأخرون ۱۲ مرتب
تجاوز الله عن ذنبه الجلی والغفی ۱۱

۳۔ شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۱۱۰) باب التکبیر للركوع والتکبیر للسجود والرفع
من الركوع هل مع ذلك رفع أم لا ؟ ۱۲ مرتب

۴۔ (ج ۱ ص ۷۱) کذا فی معارف السنن (ج ۲ ص ۴۷۳) ۱۲ مرتب

کا اعادہ نہیں فرماتے تھے یہ

۲۔ امام مالکؒ نے ”موطأ“ میں حضرت ابن عمرؓ سے ایک مرفوع حدیث نقل کی ہے ”اِنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم کَانَ اِذَا فُتِحَ الصَّلٰوۃُ رَفَعَ یَدَیْہِ حَذَّ وَنَکَبَہِ وَاِذَا رَفَعَ رَاسَہُ مِنَ الرَّکُوْعِ رَفَعَهَا کَذٰلِکَ اِلٰیضًا اَمَّا“ اس میں صرف دو مرتبہ رفع یدین مذکور ہے ایک تکبیر تحریمیہ کے وقت دوسرے رفع من الرکوع کے وقت، رکوع میں جاتے وقت رفع یدین کا ذکر نہیں۔

۳۔ صحاح ستہ میں حضرت ابن عمرؓ کی حدیث اس طرح آئی ہے کہ اس میں تکبیر تحریمیہ، رکوع اور رفع من الرکوع تینوں مواقع پر رفع یدین کا ذکر ہے۔

۴۔ صحیح بخاری میں حضرت ابن عمرؓ کی ایک روایت اس طرح مروی کہ اس میں چار جگہ رفع یدین کا ذکر ہے، ایک تکبیر افتتاح، دوسرے رکوع تیسرے رفع من الرکوع کے وقت اور چوتھے ”واذا قام من الرکعتین“ یعنی قعدہ اولی سے اٹھتے وقت۔

۵۔ امام بخاریؒ نے جزء رفع الیدین میں ایک حدیث حضرت ابن عمرؓ سے اس طرح روایت کی ہے کہ اس میں سجدہ میں جاتے وقت بھی رفع یدین کا ذکر ہے۔

۱۔ إخراجہ البیہقی فی الخلافیات عن عبد اللہ بن عون النخعي اذ ثنا مالک عن الزہری عن سالم عن ابن عمرؓ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یرفع یدیه إذا فُتِحَ الصَّلٰوۃُ ثُمَّ لَا یَعُوْدُ، کَذَا فی نَصِبِ الرَّایہ (ج ۱ ص ۲۱۰ طبع المطبع العالی ہند) تحت عنوان ”احادیث اصحابنا“ مرتب غفرلہ

۲۔ موطأ امام مالکؒ ص ۵۸، افتتاح الصلوۃ، پھر موطأ امام مالکؒ ہی میں صفحہ ۶۱ پر عبد اللہ بن عمرؓ کا عمل بھی اسی روایت کے مطابق مروی ہے۔ ۱۲ مرتب غفرلہ

۳۔ تمام کے حوالے پیچھے ذکر کئے جا چکے ہیں ۱۲ مرتب غفرلہ ۴۔ (ج ۱ ص ۱۰۲) باب رفع الیدین اذا قُلم من التَّکْبِیْرِ کَعْتِیْنِ ۵۔ کما حکاہ البیورنی فی معارف السنن (ج ۲ ص ۷۴) ۱۲

۶۔ وکذا فی المعجم الاوسط للطبرانی عن ابن عمرؓ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یرفع یدیه عند التَّکْبِیْرِ لِلرَّکُوْعِ وَعِنْدَ التَّکْبِیْرِ حِیْنَ یَهْوِی سَاجِدًا، (قال الصَّیْغَمِیُّ وَاه الطَّبْرَانِیُّ فی الاوسط وَهُوَ فی الْمُصَحِّحِ خِلا التَّکْبِیْرِ لِلسُّجُوْدِ وَاسْنَادُهُ مُصَحِّحٌ ۱۲ مُصَحِّحُ النَّوَائِذِ وَمَنْبَعُ الْفَوَائِدِ (ج ۲ ص ۱۰۲) باب رفع الیدین فی الصَّلٰوۃ ۱۲ رَشِیْدُ اشْرَفِ عَفَا اللّٰهُ عَنْہُ۔

اس طرح پانچ مواقع پر رفع یدین ثابت ہوتا ہے (۱) تکبیر افتتاح (۲) رکوع ،

(۳) رفع من الركوع (۴) و اذا قام من الركعتين (۵) وحین یھوی ساجداً۔

۶۔ امام طحاویؒ نے مشکل الآثار میں حضرت ابن عمرؓ کی حدیث مرفوعہ اس طرح روایت کی ہے کہ اس میں ”عند كل خفض ورفع وسجود وقیام وقعود وبين السجدين“ رفع یدین کا ذکر موجود ہے۔

اس طرح حضرت ابن عمرؓ سے رفع یدین کے بارے میں چھ طریقے ثابت ہوئے۔ امام شافعیؒ

نے ان روایات میں سے تیسری روایت پر عمل کرتے ہوئے صرف ایک طریقہ کو اختیار کیا ہے، اور باقی کو چھوڑ دیا ہے، جبکہ دوسری روایات بھی قابل استدلال ہیں اور صحیح یا کم از کم حسن اسانید سے ثابت ہیں۔ لہذا اگر حنفیہ نے ان میں سے پہلی قسم کی روایت کو اختیار کرتے ہوئے کسی ایک طریقہ کو اپنایا ہے تو صرف انہی پر اعتراض کیوں؟ جبکہ حنفیہ کے پاس پہلی روایت کو اختیار کرنے کی ایک ایسی معقول وجہ بھی موجود ہے جس سے باقی روایات کی توجیہ بھی ہو جاتی ہے اور وہ یہ کہ افعال صلوٰۃ میں غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ نماز کے احکام حرکت سے سکون کی طرف منتقل ہوتے رہے ہیں مثلاً پہلے نماز میں کلام جائز تھا پھر منسوخ ہو گیا، پہلے عمل کثیر مفسد صلوٰۃ نہ تھا پھر اسے مفسد قرار دے دیا گیا، پہلے التفات جائز تھا پھر اس کو منسوخ کر دیا گیا، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ شروع میں رفع یدین بھی بکثرت ہوتا تھا اور ہر انتقال کے وقت مشروع تھا پھر اس میں کمی گئی اور صرف پانچ مقامات پر مشروع رہ گیا پھر اور کمی کی گئی اور چار جگہ مشروع رہ گیا پھر اس میں کمی ہوتی چلی گئی یہاں تک کہ وہ صرف تکبیر افتتاح کے وقت باقی رہ گیا۔ والشرع سلم۔

اس پر بعض شوافع یہ اعتراض کرتے ہیں کہ امام بیہقیؒ نے اپنی سنن میں حضرت ابن عمرؓ سے ایک

روایت اس طرح نقل کی ہے ”عن ابن عمرؓ أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان إذا أتم الصلوة رفع يديه وإذا ركع وإذا رفع رأسه من الركوع وكان لا يفعل ذلك في السجود، فما زالت تلك صلوته حتى تلقى الله تعالى“ اس سے معلوم ہوتا ہے

۱۔ کما نقله المحافظ في الفتح (ج ۲ ص ۱۸۵) حذا في معارف السنن (ج ۲ ص ۴۷۴) ۲۔

۳۔ ذكرها النيهوي في آثار السنن (ص ۱۰۱ و ۱۰۲) باب ما استدل به على أن رفع اليدين

في الركوع واجب عليه النبي صلى الله عليه وسلم ما دام حيًّا، نقلًا عن السنن الكبرى

للبيهقي وقال: رواه البيهقي وهو حديث ضعيف بل موضوع ۴۔ مرتب عن

کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا آخری عمل تین مرتبہ رفع یدین تھا ۔ اور یہی طریقہ پچھلے تمام طریقوں کے لئے ناسخ تھا ۔

اس کا جواب یہ ہے کہ ”فما زالت تلك صلوٰتہ“ کی زیادتی انتہائی ضعیف بلکہ موضوع ہے ۔ وجہ یہ ہے کہ اس میں عصمہ بن محمد الانصاری اور عبدالرحمن بن قریش راوی انتہائی ضعیف اور متہم بالوضع ہیں ، لہذا اس روایت کا کوئی اعتبار نہیں ، اور ہو بھی کیسے سکتا ہے جب کہ حضرت ابن عمرؓ سے یہ ثابت ہے کہ انہوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد تکبیر افتتاح کے وقت رفع یدین کیا بعد میں نہیں لے اگر یہ طریقہ منسوخ ہوتا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے وصال کے بعد آپ ایسا نہ کرتے ۔ اس اثر پر ابوبکر بن عیاش کے ضعف کا اعتراض کیا جاتا ہے لیکن اس کا جواب پیچھے دیا جا چکا ہے ۔

شافعیہ اپنے مسلک کے اثبات پر اور بھی بہت سی روایات پیش کرتے ہیں جن میں مالک بن انحرثؓ ، حضرت ابو حمید ساعدیؓ اور حضرت وائل بن حجرؓ وغیرہ کی روایات بطور خاص قابل ذکر ہیں لیکن ہمیں ان سے بحث کرنے اور ان کا جواب دینے کی حاجت نہیں کیونکہ ہم ثبوت رفع یدین کا انکار نہیں کرتے ، البتہ ہم نے ترک رفع یدین کی روایات کو بہت سی وجوہ کی بنا پر ترجیح دی ہے ۔

ترک رفع یدین کی وجوہ ترجیح ① ترک رفع یدین کی روایات اذنی بالقرآن ہیں کیونکہ ارشاد باری تعالیٰ ہے ”ذُكُّمُوا

بِذِكْرِ قَائِلَتَيْنِ“ جس کا تقاضا یہ ہے کہ نماز میں حرکت کم سے کم ہو ، لہذا ابن احادیث میں

۱۔ کما مرّ من مجاہد باحالة شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۱۰۸) باب التکبیر للركوع والتکبیر للسجود والرفع من التکوع هل مع ذلك رفع أم لا ، وانظر المصنف لابن ابی شیبہ (ج ۱ ص ۲۳۷) من کان یرفع یدیه فی اول مرة ثم لا یعود ۲ مرتب عنہ

۲۔ انظر صحيح البخاری (ج ۱ ص ۱۰۲) باب رفع الیدین إذا کبر وإذا رکح وإذا رفع ۳ مرتب عنہ

۳۔ طحاوی (ج ۱ ص ۱۰۹) باب التکبیر للركوع والتکبیر للسجود والرفع من التکوع هل مع ذلك رفع أم لا ۳ مرتب عنہ

۴۔ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۰۵) باب رفع الیدین ۳ مرتب

حکمتیں کم ہوں گی وہ اس آیت کے زیادہ مطابق ہوں گی۔

(۲) حضرت ابن مسعودؓ کی روایت میں کوئی اختلاف یا اضطراب نہیں نہ ان کا عمل اس کے خلاف منقول ہے بلکہ ان سے صرف ترک رفع ہی ثابت ہے جبکہ حضرت ابن عمرؓ کی روایتوں میں اختلاف بھی ہے اور خود ان سے ترک رفع بھی ثابت ہے۔

(۳) احادیث کے تعارض کے وقت صحابہ کرامؓ کے تعامل کو بڑی اہمیت حاصل ہوتی ہے، جب ہم اس پہلو سے دیکھتے ہیں تو حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ اور حضرت ابن مسعودؓ کا عمل ترک رفع پاتے ہیں جیسا کہ ان حضرات کے آثار پیچھے ذکر کئے جا چکے ہیں اور یہ تینوں حضرات صحابہ کرامؓ کے علوم کا خلاصہ ہیں۔ ان کے مقابلہ میں جن سے رفع منقول ہے وہ زیادہ تر کمسن صحابہ ہیں جیسے حضرت ابن عمرؓ اور حضرت ابن زبیرؓ۔

نہ اہل مدینہ اور اہل کوفہ کا تعامل ترک رفع رہا ہے جبکہ دوسرے شہروں میں رافعین اور تارکین دونوں موجود تھے۔

(۵) نماز کی تاریخ پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کے افعال حرکت سے سکون کی طرف منتقل ہوتے ہیں، یہ امر بھی ترک رفع کی ترجیح کو مقتضی ہے کما بینا فی ماسبق۔

(۶) صحیح مسلم میں حضرت جابر بن سمرةؓ کی روایت ”قال خراج علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال مالي اراكم رافعي ايديكم كأنها أذناب خيل شمس أسكنوا في الصلوة“ اگرچہ رفع الیدین عند السلام سے متعلق ہے (کما مر) لیکن پھر بھی اسکنوا فی الصلوة کے جملہ سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے رفع الیدین کو سکون فی الصلوة کے منافی قرار دیا اور سکون فی الصلوة کی ترغیب دی، لہذا اس حدیث سے حنفیہ کا استدلال اگرچہ تام نہ ہو لیکن ایک درجہ میں ان کے مسلک کی تائید ضرور ہو جاتی ہے۔

(۷) حضرت ابن مسعودؓ کی روایت کے تمام رواۃ فقیہ ہیں اور خود ان مسعودؓ رفع یدین کے تمام راویوں کے مقابلہ میں ائمہ ہیں اور حدیث مسلسل بالفقہاء دوسری احادیث کے مقابلہ میں راجح ہوتی ہے۔

مناظرۃ الامام الاعظم والاوزاعی

اس سلسلہ میں اس مناظرہ کا ذکر مناسب ہوگا جو امام اعظم ابوحنیفہؒ اور امام اوزاعیؒ کے درمیان پیش آیا۔ ہوا یہ کہ ایک مرتبہ مکہ مکرمہ کے دارالحنافین میں فقیہ ائمتہ امام اعظم ابوحنیفہؒ اور امام اوزاعیؒ جمع ہو گئے اور وہاں رفع یدین کا مسئلہ زیر بحث آگیا تو امام اوزاعیؒ نے امام ابوحنیفہؒ سے فرمایا ”ما بالکم (و فی روایۃ ما بالکم یا اهل العراق!) لا ترفعون ایدیکم فی الصلوۃ عند الركوع وعند الرفع منه؟“ امام صاحب نے جواب دیا ”لأجل انه لم یصح عن رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم فیہ شیء (أی لم یصح سائما عن المعارض) اس پر امام اوزاعیؒ نے فرمایا کیف لا یصح؟ وقد حدثتني الزهري عن سالم عن أبيه عن رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم ”أنته كان یرفع یدیه اذا افتتح الصلوۃ وعند الركوع وعند الرفع منه“ اس پر امام اعظمؒ نے فرمایا ”وحدثنا حماد عن ابراهیم عن علقمة عن ابن مسعود“ أن رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم كان لا یرفع یدیه الا عند افتتاح الصلوۃ ولا یعود لشیء من ذلك“ یہ سن کر امام اوزاعیؒ نے اعتراض کیا ”أحد ثک عن الزهري عن سالم عن أبيه و تقول حدثتني حماد عن ابراهیم؟“ امام اوزاعیؒ کے اعتراض کا غشاریہ تھا کہ میری سند عائی ہے کیونکہ اس کی سند میں صحابی تک صرف دو واسطے ہیں زہری اور سالم جبکہ آپ کی سند میں صحابی تک تین واسطے ہیں حماد، ابراہیم، علقمہ، لہذا علو اسناد کی بنا پر میری روایت راجح ہے۔ اس پر امام ابوحنیفہؒ نے جواب دیا ”کان حماد افقه من الزهري وکان ابراهیم افقه من سالم وعلقمة لیس بدون ابن عمی فی الفقه وان کانت لابن عمی صحبة و له فضل وعبد الله هو عبد الله“ اس پر امام اوزاعیؒ خاموش ہو گئے۔ امام شری اور شیخ ابن ہمامؒ اس مناظرہ کو نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں ”إن أبا حنیفة رجیح روایتہ بفقه

۱۔ ذکرها الامام الشافعی فی کتابہ المبسوط (ج ۱ ص ۱۲) وابن الہمام فی الفتح (ای فتح القدیر، ج ۱ ص ۲۱۹) والبخاری فی جامع المسانید (ج ۱ ص ۳۵۲ و ۳۵۳) و الموفق المکی فی ”المناقب“ من طریق سلیمان الشاذکونی عن سفیان بن عیینہ (کذا فی معارف السنن ج ۲ ص ۲۹۹) مرتب عنی عنہ

الترجیح بفقہ التواۃ لا بعلو الاسناد وهو المذهب المنصور عندنا لأن
الترجیح بفقہ التواۃ لا بعلو الاسناد“

یہاں دو باتیں قابل نظر ہیں، ایک یہ کہ امام ابو حنیفہؒ نے جو یہ فرمایا کہ علقمہ ابن عمرؓ سے فقہ
میں کم نہیں اگرچہ حضرت ابن عمرؓ کو صحابیت کی فضیلت حاصل ہے۔ اس کی تائید اس بات سے ہوتی
ہے کہ ابو نعیم نے ”علیہ الاولیاء“ میں قابوس بن ابوظبیان سے نقل کیا ہے کہ میں نے اپنے والد سے
پوچھا ”لائی شیء کنت تأتی علقمہ وتدع اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم؟ تو
ابوظبیان نے جواب میں فرمایا ”رأیت اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم یسألون
علقمہ ویستفتونہ“ اس سے علقمہ کی فقاہت کا اندازہ لگایا جاسکتا ہے۔

دوسری بات یہ کہ امام ابو حنیفہؒ نے علو اسناد کے مقابلہ میں راویوں کے افقہ ہونے کو
ترجیح دی۔ ترجیح کا طریقہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد ”وَرُبَّ حَامِلٍ فُقَهٍ إِلَىٰ مَنْ هُوَ
أَفْقَهُ مِنْهُ“ سے ماخوذ ہے جس سے معلوم ہوا کہ راوی میں فقاہت کی صفت، ایک مطلوب اور قابل
ترجیح صفت ہے۔

پھر ”الترجیح بفقہ التواۃ لا بعلو الاسناد“ یہ صرف امام ابو حنیفہؒ ہی کا اصول
نہیں بلکہ دوسرے محدثین بھی اسے تسلیم کرتے ہیں چنانچہ امام حاکمؒ نے اپنی کتاب ”معرفۃ علوم الحدیث
(ص ۱۱) میں اپنی سند کے ساتھ علی بن خشرمؒ کا یہ قول نقل کیا ہے ”قال لنا وکیع أثنی الاسناد
أحب إلک“ الأعمش عن أبي وائل عن عبد الله“ او ”سفیان عن منصور عن

۱۔ اور یہ کوئی مستبعد نہیں اس لئے کہ یہ ممکن ہے کہ کوئی غیر صحابی فقہی مہارت میں کسی صحابی کے برابر یا اس سے
بھی بڑھ کر ہو جس کی دلیل نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے ”فرب حامل فقه غیر فقیہ ورب
حامل فقه إلی من هو أفقه منه“ فی حدیث ابن مسعودؓ فی مشکوٰۃ المصابیح (ص ۳۵)
الفصل الثانی من کتاب العلم (۱۲) مرتب عافہ اللہ۔

۲۔ ص ۹۸ ج ۲ ترجمۃ ۱۶۲-۱۳

۳۔ وذكر الحافظ فی تہذیب التہذیب (ص ۲۷۸ ج ۷) ولفظہ قال قابوس بن
ابی ظبیان عن ابيه: ”أدرکتُ ناسًا من اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم یسألون
علقمہ ویستفتونہ“ ۱۲

ابن اہیثم عن علقمة عن عبد اللہ : علی بن خشرم فرماتے ہیں کہ میں نے جواب دیا ”الاعمش عن ابی وائل“ تو دیکھنے لگا ”یا سبحان اللہ ! الاعمش شیخ و ابو وائل شیخ، و سفیان فقیہ و منصور فقیہ و ابی اہیثم و علقمة فقیہ، و حدیث یتداوہ الفقہاء خیر من حدیث یتداوہ الشیوخ“ اس سے معلوم ہوا کہ امام محدثین کے نزدیک بھی حدیث مسلسل بالفقہاء علو اسناد کے مقابلہ میں رائج ہے، و ہذا اخر ما اردنا ایضاً فی ہذا البحث واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم و علمہ اتم و احکم۔

باب ما جاء فی التسبیح فی الركوع والسجود

”وذلك ادناه“ اس پر اتفاق ہے کہ تسبیحات کے لئے کوئی عدد وجوباً متعین نہیں البتہ کم از کم تین کو مستحب کہا گیا ہے اور حدیث میں تین کی مقدار کو ”ادنی“ قرار دینے کا مطلب یہی ہے کہ یہ ادنی مقدار مستحب ہے نہ کہ ادنی مقدار واجب۔

”وما أتى على آية رحمة الا وقف وسأل الله“ حنفیہ و مالکیہ کے نزدیک قرارت کے دوران اس قسم کی دعا کرنا نوافل کے ساتھ مخصوص ہے، جبکہ شافعیہ اور حنابلہ اسے نوافل و فرائض دونوں میں عام مانتے ہیں، ان کا استدلال حدیث باب ہی سے ہے کہ اس میں نوافل و فرائض کی کوئی تفصیل نہیں کی گئی۔

حنفیہ کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ امام مسلم نے بھی یہ روایت تخریج کی ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ روایت باب کا واقعہ صلوۃ اللیل سے متعلق ہے لہذا شوافع و حنابلہ کا اس سے استدلال کرنا درست نہیں۔ واللہ اعلم

۱۔ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۶۴) باب استحباب تطویل القراءة فی صلوۃ اللیل، عن حذیفۃ قال صلیت مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم ذات لیلۃ فافتتح البقرة فقلت یرکع عند المائة..... پھر آگے چل کر فرماتے ہیں ”إذا مرت بأية یها تسبیح سبتم وإذا مرت بسؤال سأل وإذا مرت بتعوذ تعوذ الخ مرتباً عنی عنه۔“

بَابُ مَا جَاءَ فِي النَّهْيِ عَنِ الْقِرَاءَةِ فِي الرُّكُوعِ وَالسُّجُودِ

نَهَى عَنْ لِبْسِ الْقَسِيِّ "قسي" "قس" کی طرف منسوب ہے، وہی قریۃ من قرأی مصر، بعض حضرات نے کہا کہ "قس" "قسا" سے معرب ہے زاکوسین سے بدل دیا گیا، وعلى الاحتمالین ہو ثوب من حریر۔

والمعصر "ما صبغ بالعصر، والعصر نبات معروف بالحجاز تصبغ به الثياب۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي مَنْ لَا يُقِيمُ صَلَاتَهُ فِي الرُّكُوعِ وَالسُّجُودِ

لَا تَجْنِئُ صَلَاةَ لَا يُقِيمُ الرَّجُلُ فِيهَا يَعْنِي صَلَاتَهُ فِي الرُّكُوعِ وَالسُّجُودِ اقامۃ الصلۃ تعدیل وطمأنینت سے کنایہ ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ نماز کا ہر رکن اتنے اطمینان سے ادا کیا جاتے کہ تمام اعضاء اپنے اپنے مقام پر مستقر ہو جائیں، حدیث مذکور کی بنا پر ائمہ ثلاثہ اور امام ابو یوسف کا مسلک یہ ہے کہ تعدیل ارکان فرض ہے اور اس کے ترک سے نماز باطل ہو جاتی ہے، یہ حضرات "لا تجنئی" کے لفظ سے استدلال کرتے ہیں، نیز ان کا استدلال حضرت خالد بن رافع کے واقعہ سے بھی ہے جس میں انہوں نے تعدیل ارکان کے بغیر نماز پڑھی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا ارجع فصل فانك لم تصل۔

۱۔ اخراجہ البخاری بر واۃ ابی ہریرۃؓ فی کتاب الاذان تحت باب امر النبی صلی اللہ علیہ وسلم الذی لا یتم رکوعہ بالاعادۃ (ج ۱ ص ۱۰۹) وفی کتاب الاستیذان تحت باب من رد فقال علیک السلام (ج ۲ ص ۹۲۴) وفی کتاب الایمان والندۃ تحت باب اذا خنت ناسیا فی الایمان (ج ۲ ص ۹۸۶) واخراجہ احمد فی مسند بر واۃ رفاعۃ بن رافع کما نقل النہوی فی آثار السنن (ص ۱۱۴) باب الاعتدال والطمأنینۃ فی الرکوع) واخراجہ الترمذی بر واۃ ابی ہریرۃؓ ورفاعۃ بن رافع فی باب ما جاء فی وصف الصلوة (ج ۱ ص ۶۵) ۱۲ رشید اشرف عفی عنہ

امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کا مسلک یہ ہے کہ تعدیل ارکان فرض تو نہیں البتہ واجب ہے یعنی اگر کوئی شخص اس کو چھوڑ دے گا تو فریضہ صلوٰۃ تو ساقط ہو جائے گا لیکن نماز واجب الاعادہ رہے گی، امام صاحبؒ سے ایک روایت فرضیت کی اور ایک روایت سنیت کی بھی ہے لیکن مذہب مختار وجوب ہی کا ہے۔

یہ اختلاف اسی اصولی اختلاف پر مبنی ہے کہ امام ابو حنیفہؒ اخبار آحاد سے فرضیت کے ثبوت کے قائل نہیں بلکہ امام صاحبؒ کے نزدیک فرض اور سنت کے درمیان ایک درجہ واجب کا بھی ہے اور اخبار آحاد سے ان کے نزدیک وجوب ہی ثابت ہوتا ہے۔ جبکہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک فرض اور واجب میں کوئی فرق نہیں۔

امام ابو حنیفہؒ حدیث باب میں ”لا تجزئ“ کی یہ تشریح کرتے ہیں کہ نماز واجب الاعادہ رہے گی، جہاں تک امام صاحبؒ کی دلیل کا تعلق ہے ان کا استدلال بھی حضرت غلام بن رافعؒ ہی کے واقعہ سے ہے جو ترمذی میں حضرت رفاعہ بن رافعؒ نے بھی نقل کیا ہے، اس میں جہاں تعدیل ارکان کے ترک پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان موجود ہے ”فارجع فصل فانك لم تصل“ وہاں تعدیل ارکان کی تاکید کے بعد آخر میں آپ کا یہ ارشاد بھی موجود ہے ”فاذا فعلت ذلك قد تمت صلوٰتک وان انتقصت منه شیئاً انتقصت من صلوٰتک“ اس میں آپؐ نے تعدیل ارکان کے ترک پر بطلان صلوٰۃ کا حکم نہیں لگایا بلکہ نقصان کا حکم لگایا اور صحابہ کرامؓ نے بھی اس کا مطلب یہی سمجھا کہ تعدیل کے ترک سے پوری نماز باطل نہیں ہوگی البتہ اس میں شدید نقصان آجائے گا چنانچہ ترمذی ہی کی روایت میں یہ واقعہ بیان کرنے کے بعد آخر میں راوی نے کہا ہے ”وکان هذا اهلون عليهم من الاولی انہ من انتقص من ذلك شیئاً انتقص من صلوٰتہ ولم تذهب کلھا“

۱۔ (ج ۱ ص ۶۳) باب ما جاء فی وصف الصلوٰۃ

۲۔ قال الشیخ البغوری فی معارف السنن (ج ۳ ص ۱۳۳) باب ما جاء فی وصف الصلوٰۃ (قال شیخ مشائخنا الشیخ محمود حسن الدیوبندی رحمہ اللہ : ان الشافعی ومن وافقه قد فهموا من قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم ”صل فانك لم تصل“ ما فهمه الصحابة قبل بیان النبی صلی اللہ علیہ وسلم من نفی القمۃ والوجنیفۃ رحمہ اللہ فہم منه ما فہموا بعد بیانہ صلی اللہ علیہ وسلم من نفی الکمال والتام ، فاخترنا یہا شئت الان ۱۰۰ رب عفی عنہ ۔

ایک اشکال اور اس کا جواب

البتہ یہاں ایک اشکال یہ ہوتا ہے کہ عام طور پر فقہاء حنفیہ یہ لکھتے ہیں کہ واجب وہ مامور بہ

ہوتا ہے جو یا قطعی الثبوت نہ ہو یا قطعی الدلالة نہ ہو، اور جو مامور بہ قطعی الثبوت بھی ہو اور قطعی الدلالة بھی ہو وہ فرض ہوتا ہے۔ اس کا تقاضا یہ ہے کہ فرض اور واجب کی یہ تفریق ہمارے لحاظ سے درست ہو لیکن صحابہ کرامؓ کے لحاظ سے ہر مامور بہ فرض ہونا چاہئے کیونکہ انہوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے براہ راست تمام مامورات کا حکم سنا، لہذا تمام مامورات ان کے لحاظ سے قطعی الثبوت ہیں، لہذا تعدیل ارکان بھی صحابہ کرامؓ کے نزدیک فرض ہونی چاہئے تھی نہ کہ واجب پھر انہوں نے اس پر واجب کا حکم کیسے لگایا؟

اس اعتراض کا جواب علامہ بحر العلومؒ نے "مسائل الأركان" میں دیا ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ درحقیقت حنفیہ کے نزدیک واجب کا ثبوت دو طریقے سے ہوتا ہے، بعض مرتبہ تو واجب اس طرح ثابت ہوتا ہے کہ مامور بہ قطعی الثبوت نہیں ہوتا اس کے بارے میں تو یہ کہنا درست ہے کہ وہ صرف ہمارے لئے واجب ہے اور صحابہ کرامؓ جن کو وہ حکم قطعی الثبوت طریقہ سے پہنچا ان کے لئے واجب نہیں بلکہ فرض ہے، لیکن واجب کی دوسری قسم یہ ہے کہ اس میں خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس بات کی تصریح فرمادی کہ اس کا ترک مبطل عمل نہیں بلکہ منقض عمل ہے۔ اس قسم کے واجب میں ہمارے اور صحابہ کرامؓ کے درمیان کوئی فرق نہیں، وہ صحابہ کے حق میں بھی واجب تھا اور ہمارے حق میں بھی واجب ہے، تعدیل ارکان اسی دوسری قسم میں داخل ہے۔ واللہ اعلم

بہر حال تعدیل ارکان کی فرضیت و وجوب کے سلسلہ میں ائمہ ثلاثہ اور امام ابوحنیفہؒ کا یہ اختلاف دنیاوی حکم اور عمل کے اعتبار سے کوئی خاص اہمیت نہیں رکھتا کیونکہ نماز ہر ایک کے نزدیک واجب الاعدادہ رہتی ہے۔ واللہ اعلم

بَابُ مَا يَقُولُ الرَّجُلُ إِذَا رَفَعَ رَأْسَهُ مِنَ السُّكُوعِ

منفرد کے بارے میں اتفاق ہے کہ وہ تسمیع اور تحمید دونوں کرے گا نیز مقتدی کے بارے میں بھی اتفاق ہے کہ وہ صرف تحمید کرے گا، البتہ امام کے بارے میں اختلاف ہے، شافعیہ امام اسحاقؒ اور ابن سیرینؒ کا مسلک یہ ہے کہ وہ بھی منفرد کی طرح تسمیع و تحمید دونوں کو جمع کرے گا۔

جبکہ امام ابو حنیفہؒ اور مشہور روایت کے مطابق امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا مسلک یہ ہے کہ امام صرف تسمیع کرے گا۔

شافعیہ کا استدلال حضرت علیؓ کی حدیثِ باب سے ہے ”قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا رفع رأسہ من الركوع قال سمع اللہ لمن حمدہ ربنا وذلک الحمد الخ“ حنفیہ کا استدلال اگلے باب (باب منہ آخر، اُمی من باب ما یقول الرجل اذا رفع رأسہ من الركوع) میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت سے ہے ”ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال اذا قال الامام سمع اللہ لمن حمدہ فقولوا ربنا وذلک الحمد الخ“ اس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے امام اور مقتدی کے وظائف الگ الگ مقرر فرما کر تقسیم کر دی ہے اور تقسیم شرکت کے منافی ہے، اور حضرت علیؓ کی حدیثِ باب کا جواب یہ ہے کہ وہ حالتِ انفراد پر محمول ہے واللہ اعلم۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي وَضْعِ الْيَدَيْنِ قَبْلَ الْكَبْتَيْنِ فِي السُّجُودِ

اکثر نسخوں میں ترجمہ الباب کے الفاظ یہ ہیں لیکن بعض نسخوں میں یہاں ”وضع الکتبتین قبل الیدین“ مذکور ہے اور یہی صحیح ہے، اس لئے کہ حدیثِ بآئیں اسی صورت کا بیان ہے۔
 یضع رکبتہ قبل ید یدہ“ اس حدیث کے مطابق جہور کا مسلک یہ ہے کہ سجدہ میں جاتے وقت گھٹنوں کو پہلے زمین پر رکھا جائے اور ہاتھوں کو بعد میں، چنانچہ جہور کے نزدیک اصول یہ ہے کہ جو عضو زمین سے قریب تر ہو وہ زمین پر پہلے رکھا جائے ”ثم الاقرب فالاقرب“ چنانچہ ترکیب یہ ہوگی کہ پہلے گھٹنے زمین پر رکھے جائیں گے پھر ہاتھ پھر ناک پھر پیشانی اور اٹھتے وقت اس کے برعکس۔

البتہ امام مالکؒ کے نزدیک مسنون یہ ہے کہ ہاتھوں کو گھٹنوں سے پہلے زمین پر رکھا جائے۔ ان کا استدلال اگلے باب (باب آخر منہ) میں حضرت ابو ہریرہؓ کی مرفوع حدیث سے ہے۔ ”ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال، یعمد احدکم فی برك فی صلوٰتہ بش الجمل“ اس میں ”یعمد“ سے پہلے ہمزہ استفہام انکاری محذوف ہے۔ اور مطلب یہ ہے کہ نماز میں اونٹ کی طرح نہ بیٹھنا چاہئے۔ امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ اس حدیث سے گھٹنے پہلے زمین پر رکھنے کی نعت ثابت ہوتی ہے کیونکہ اونٹ بیٹھتے وقت پہلے گھٹنے ہی زمین پر رکھتا ہے لہذا گھٹنوں کو پہلے زمین پر

طیکنا ناپسندیدہ ہوا۔

جمہور کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ اول تو یہ حدیث امام ترمذی کی تصریح کے مطابق ضعیف ہے کیونکہ محمد بن عبداللہ بن الحسن کا سماع ابوالزناد سے مشکوک ہے نیز اس حدیث کے ایک راوی جو دوسرے طریق میں آئے ہیں یعنی عبداللہ بن سعید المقبری، وہ ضعیف ہیں، دوسرے اگر یہ روایت صحیح ہو تب بھی اس سے جمہور ہی کا مسلک ثابت ہوتا ہے نہ کہ امام مالک کا، کیونکہ اونٹ بیٹھے وقت اپنے ہاتھوں کو پہلے زمین پر رکھتا ہے یہ اور بات ہے کہ اس کے ہاتھوں میں بھی گھٹنے ہوتے ہیں، لہذا اب اس ممانعت کا مطلب یہ ہوگا کہ ہاتھ پہلے نہ رکھے جائیں۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي السُّجُودِ عَلَى الْجَبْهَةِ وَالْأَنْفِ

کان اذا سجد امکن انفه وجبته الارض۔ اس بات پر اتفاق ہے کہ سجدہ سات اعضاء سے ہوتا ہے، یدین، رُکبتین، قدمین اور وجہ۔ پھر وجہ میں تفصیل ہے۔ اس پر توافق ہے کہ پیشانی اور ناک دونوں کا ٹیکنا مسنون ہے البتہ اس میں اختلاف ہے کہ ان میں سے کسی ایک پر اقتصار جائز ہے یا نہیں۔

امام احمد اور امام اسحاق کے نزدیک ان میں سے کسی ایک پر اقتصار درست نہیں بلکہ پیشانی اور ناک دونوں کا ٹیکنا واجب ہے۔

شافعیہ نیز اکثر مالکیہ اور صاحبین کے نزدیک پیشانی کا ٹیکنا ضروری ہے اقتصار علی الانف جائز نہیں۔

امام ابو حنیفہؒ اور بعض مالکیہ کا مسلک یہ ہے کہ چہرہ کا جو حصہ بھی ہیئت تعظیم کے ساتھ زمین پر رکھ دیا جائے اس سے سجدہ ادا ہو جاتا ہے۔ ہیئت تعظیم کی قید اس لئے لگائی گئی کہ اگر ہیئت مخفیہ کے ساتھ چہرہ کا کوئی حصہ زمین پر رکھا جائے تو اس سے سجدہ ادا نہیں ہوگا، چنانچہ اگر صرف رخسار یا ٹھوڑی زمین پر رکھی جائے تو سجدہ نہ ہوگا۔ اس تشریح کے مطابق امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک پیشانی اور ناک میں سے کسی ایک پر اکتفاء کرنے سے سجدہ ہو جائے گا لیکن یہ اقتصار علی احدہما امام صاحب کے نزدیک مکروہ ہے۔

بہر حال ائمہ ثلاثہ اور صاحبین کے نزدیک اقتصار علی الانف جائز نہیں ہے۔ یہ حضرات حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے جبہ اور انف دونوں

پر سجدہ کرنا ثابت ہے اور آپ سے اس کے خلاف کا ثبوت نہیں۔ جہاں تک شافعیہ و مالکیہ اور صاحبین کے نزدیک اقتصار علی الجنبہ کے جواز کا تعلق ہے اس سلسلہ میں ان کا کہنا یہ ہے کہ حضرت عباسؓ کی روایت میں سات اعضاء پر سجدہ کا ذکر ہے کفین، رکتین، قدسین اور وجہ۔ سجدہ علی الوجہ پیشانی رکھنے سے متحقق ہو جائے گا لہذا اقتصار علی الجنبہ درست ہوگا لیکن اقتصار علی الانف درست نہ ہوگا کیونکہ صرف اس کے زمین پر لگانے سے سجدہ علی الوجہ متحقق نہ ہوگا۔

امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ قرآن کریم میں لفظ سجود کا امر آیا ہے اور لفظ ”سجود“ کے معنی ”وضع الوجہ علی الأرض بمالاستحیۃ فیہ“ کے ہیں لہذا صرف ناک رکھ دینے یا صرف پیشانی رکھ دینے سے یہ مفہوم ادا ہو جاتا ہے۔

لیکن یہ امام صاحبؒ کا قول قدیم ہے ورنہ امام صاحبؒ سے بہ میں امام مالکؒ اور صاحبین کے قول کی طرف رجوع ثابت ہے اور یہی قول مفتیؒ یہ بھی ہے کہ اقتصار علی الجنبہ سے تو نماز ہو جائے گی لیکن اقتصار علی الانف سے نہیں ہوگی۔ واللہ اعلم

کیفۃ وضع الیدین فی السجود :

وضع کفہ حد و منکبہ“ اس بارے میں بعض روایات ہیں ”وضع ید یہ حذاء اذنیہ بعض میں کانت ید اذنیہ“ بعض میں ”سجدتین

۱۔ جامع ترمذی (ج ۱ ص ۵۹) باب ما جاء فی السجود علی سبعة اعضاء۔ ۱۲

۲۔ دل علی مشروعیۃ وضع الیدین حذاء المنکبین والیہ ذهب الشافعی کما ذکرہ النووی فی شرح مسلم وعند الامام ابی حنیفۃ السنۃ فی السجود وضع الوجہ بین الکفین و بلفظ آخر وضع الیدین حذاء الاذنین وهو مذهب احمد کما فی المغنی (مکذافی معارف السنن ج ۳ ص ۳۵ و ۳۶) مرتب عنہ

۳۔ عند اسحاق فی مسندہ رکذافی معارف السنن ج ۳ ص ۳۶ ۱۲ مرتب

۴۔ شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۱۲۵) باب وضع الیدین فی السجود ابن نبغی ان یكون۔ م

۵۔ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۷۳) باب وضع ید الیمنی علی الیسری بعد تکبیرۃ الاحرام تحت صدرہ فوق سترتہ و وضعہما فی السجود علی الارض حد و منکبہ۔ م

کفّیہ " اور بعض میں " اذّا سجد وضع وجہہ بین کفّیہ " آیا ہے۔ تطبیق اس طرح ہو سکتی ہے کہ ہاتھوں کا وہ حصہ جو کلائی سے متصل ہے اسے منکبین کے مقابل رکھا جائے اور بقیہ حصہ کو اذنین اور وجہ کے مقابل، اس طرح تمام روایات اپنے اپنے محل پر فٹا ہو جائیں گی۔
واللہ اعلم۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي كَرَاهِيَةِ الْأَقْعَاءِ بَيْنَ السَّجْدَتَيْنِ

لَا تَقَعُ بَيْنَ السَّجْدَتَيْنِ " اقعار کی دو تفسیریں کی گئی ہیں ایک یہ کہ آدمی الٹنٹین پر بیٹھے اور اپنے پاؤں کو اس طرح کھڑا کرے کہ گھٹنے شانوں کے مقابل آجائیں اور اپنے دونوں ہاتھوں کو زمین پر ٹیک لے۔ اس معنی کے لحاظ سے اقعار باتفاق مکروہ ہے۔ اور دوسری تفسیر یہ ہے کہ دونوں پاؤں کو پنجوں کے بل کھڑا کر کے ایڑیوں پر بیٹھا جائے۔ اس دوسرے معنی کے لحاظ سے اقعار کے بارے میں اختلاف ہے۔ حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک یہ بھی علی الاطلاق مکروہ ہے البتہ امام شافعیؒ اس کو سجدتین کے درمیان سنت کہتے ہیں اور ان کے سنت کہنے کا مطلب یہ ہے کہ سجدتین کے درمیان دونوں طریقے مسنون ہیں افتراش بھی اور اقعار بھی۔ ان کا استدلال اگلے باب (باب فی رخصۃ فی الاقعاء) میں طاووسؒ کی روایت سے ہے " قلنا لابن عباسؓ فی الاقعاء علی القدمین قال ہی السنۃ فقلنا انما الذی جفاء بالرجل؛ قال بل ہی سنۃ نسیم، جہور کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ علامہ خطابؒ نے اس حدیث کو ضعیف قرار دیا ہے اور بعض حضرات نے اس کو منسوخ کہا ہے چنانچہ مؤطا امام محمدؒ میں حضرت مغیرہ بن حکم سے مروی ہے فرماتے ہیں " رأیت ابن عمرؓ یجلس علی عقبیہ بین السجدتین فی الصلوۃ فذکرت لہ فقال انما فعلتہ منذ اشتکیت " اس سے معلوم ہوا کہ یہ عمل اصل میں تو خلاف سنت

۱۔ طحاوی (ج ۱ ص ۱۲۵) باب وضع الیدین فی السجود اثنین ینبغی ان یکون ۱۲

۲۔ " لا تقع " بضم التاء وسکون القاف صیغۃ النہی من افعال ۱۲ مرتب

۳۔ (ص ۱۱۳) باب المجلس فی الصلوۃ وانظر المؤطا للإمام مالک بتغیر فی اللفظ (ص ۱۱۳) العمل

فی المجلس فی الصلوۃ ۱۲ مرتب

تھا لیکن حضرت ابن عمرؓ نے مرض کے عذر کی بنا پر ایسا کیا تھا، اور حضرت ابن عمرؓ کے بارے میں مشہور ہے کہ وہ ابن عباس کے مقابلہ احفظ السنۃ میں۔

خود جمہور کی دلیل حدیث باب میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے جو آپ نے حضرت علیؓ سے ارشاد فرمایا ”لَا تُفْعَلُ بَيْنَ السَّجْدَتَيْنِ“ لیکن امام ترمذیؒ نے اس پر یہ اعتراض کیا ہے کہ اس حدیث کا مدار حارث اغور پر ہے جو ضعیف ہے، لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث دوسری متعدد روایات سے مؤید ہے جن میں سے بعض صحیح اور حسن بھی ہیں خصوصیت سے ان میں سے ایک روایت مستدرک حاکم کی ہے جو بلاشبہ صحیح ہے ”نہانی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن الاقعاء فی الصلوۃ“

اس کے علاوہ یہ حدیث تعامل صحابہؓ سے بھی مؤید ہے کیونکہ صحابہ کرامؓ یر سے حضرت ابن عباسؓ کے سوا کوئی بھی ائمہ کا قائل نہیں ہے اور ان کے قول میں بھی یہ تاویل کی جاسکتی ہے کہ سنت سے مراد حالت عذر کی سنت ہے۔ واللہ اعلم۔

بَابُ مَا يَقُولُ بَيْنَ السَّجْدَتَيْنِ

كَانَ يَقُولُ بَيْنَ السَّجْدَتَيْنِ : اللَّهُمَّ اغْضُ لِي وَارْحَمْنِي وَلَجَبْرَتِي وَاهْدِنِي وَارْزُقْنِي ”شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک سجدتین کے درمیان یہ ذکر فرائض و نوافل دونوں میں مسنون ہے جبکہ حنفیہ و مالکیہ کے نزدیک فرائض میں کوئی ذکر مسنون نہیں، حدیث باب کو احناف و مالکیہ نے تطوع پر محمول کیا ہے۔

البتہ بعض حنفیہ نے فرائض میں بھی اس ذکر کو پڑھنا بہتر قرار دیا ہے چنانچہ قاضی ثنوار اللہ پانی پتی نے ”مالا ید منہ“ میں اسی کو بہتر قرار دیا ہے، نیز حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ میری رائے میں اختلاف سے بچنے کے لئے اس کا پڑھنا بہتر ہے کیونکہ حنفیہ کے نزدیک یہ جائز تو ہے ہی صرف سنیت میں کلام ہے لہذا سجدتین کے درمیان اعتدال اور اطمینان کا یقین حاصل کرنے کے لئے اس کا پڑھنا ہی مناسب ہے ”وبالانحصار فی ہذا العصر الذی قلما یعتنی فیہ بالاطمینان فی المجلۃ“

بَاب مَا جَاءَ فِي الْإِعْتِمَادِ فِي السُّجُودِ

اشتكى اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم مشقة السجود علیہم اذا افترجوا؟ یعنی ہم جب اپنے ہاتھوں کو پہلو سے دور رکھیں اور کہنیاں کو زمین سے بلند رکھیں تو سجدہ طویلہ کی صورت میں اس میں مشقت ہو جاتی ہے۔ فقال استعینوا بالتکب "مطلب یہ ہے کہ جب تھک جاؤ تو کہنیاں گھٹنوں سے ملا کر استراحت کر لو۔"

ترمذی کے موجودہ نسخوں میں ترجمہ الباب اور روایت اسی طرح ہے جس کی تشریح کی گئی البتہ بعض قدیم نسخوں میں ترجمہ الباب اس طرح قائم کیا گیا ہے "باب ما جاء في الاعتقاد اذا قام من السجود" اور روایت میں "اذا افترجوا" کے الفاظ بھی نہیں ہیں۔ اس صورت میں اس حدیث کا تعلق سجدہ سے نہیں بلکہ رفع من السجود کے وقت سے ہے اور مشقت کا مطلب یہ ہے کہ اگر ایسی صورت میں گھٹنوں سے مدد لے لیا کرو یعنی ہاتھوں سے گھٹنوں پر زور دیکر کھڑے ہو جایا کرو۔ لیکن موجودہ نسخوں کا ترجمہ الباب اور اس کی روایت زیادہ راجح ہے، اول تو اس لئے کہ صحیح روایات میں "اذا افترجوا" کے الفاظ موجود ہیں کما عند ابی داؤد، دوسرے اگر یہ لفظ موجود نہ ہو تب بھی "مشقة السجود" کے الفاظ دلالت کر رہے ہیں کہ سوال ہیئت سجدہ سے متعلق تھا نہ کہ رفع من السجود سے۔ واللہ اعلم۔

بَابُ كَيْفِ النَّهْضِ مِنَ السُّجُودِ

فكان اذا كان في وتر من صلواته لم ينهض حتى يستوي جالساً۔ اس باب سے امام ترمذی کا مقصود جلسۂ استراحت کو ثابت کرنا ہے۔ حدیث باب جلسۂ استراحت کی اصل اور اس کے ثبوت میں واحد حدیث ہے۔ چنانچہ اس سے استدلال کر کے امام شافعی پہلی اور تیسری رکعت میں سجدہ سے فراغت کے بعد جلسۂ استراحت کو مسنون قرار دیتے ہیں۔

لہ ۰ (ج ۱ ص ۱۳۰) باب السخنة في ذلك (بعداً صفة السجود) نكن وقع في رواية ابی داؤد "اذا انضجوا" من "انفعال" لا "اذا افترجوا" من تفعل ۱۲ مرتباً عن

اس کے برخلاف امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ اور امام اوزاعیؒ کے نزدیک جلسۂ استراحت مسنون نہیں اس کے بجائے سیدھا کھڑا ہو جانا افضل ہے، البتہ حنفیہ کی کتابوں میں یہ تصریح موجود ہے کہ یہ عمل جائز ہے چنانچہ علامہ شامیؒ نے لکھا ہے کہ اگر کوئی شخص پہلی اور تیسری رکعت میں جلسۂ استراحت کی مقدار بیٹھ جائے تو اس پر سجدہ سہو واجب نہیں۔

امام احمد بھی اصح قول کے مطابق حنفیہ کے ساتھ ہیں۔ بعض حضرات نے اگرچہ یہ کہا ہے کہ انہوں نے آخر میں امام شافعیؒ کے مسلک کی طرف رجوع کر لیا تھا لیکن اس کے بارے میں حضرت شاہ صاحب نور اللہ مرقدہ فرماتے ہیں کہ ان کا یہ رجوع عدم جواز سے جواز کی طرف تھا نہ کہ جواز سے سنیت کی طرف۔ بہر حال جلسۂ استراحت کے مسئلہ میں جمہور ایک طرف ہیں اور امام شافعیؒ ایک طرف۔

جمہور کا استدلال صحیح بخاری میں مسیٰ فی الصلوٰۃ کی حدیث سے ہے جو حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے اس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت خلا بن رافعؓ کو نماز کا صحیح طریقہ بتاتے ہوئے سجدہ کی تعلیم کے بعد فرمایا ”ثم ارفع حتی تستوی قائمًا ثم افعل ذلك في صلوٰتك كلها“ اس میں آپؐ نے دوسرے سجدہ کے بعد نماز کی ہر رکعت میں سیدھا کھڑا ہونے کا حکم دیا اور بیٹھنے کا ذکر نہیں فرمایا، قعدۂ اولیٰ اور قعدۂ اخیرہ والی رکعتوں کو خارج کرنے کے بعد ظاہر ہے یہ حکم پہلی اور تیسری رکعت پر ہی لگے گا۔

اس حدیث کو امام بخاریؒ نے ایک دوسرے طریق سے بھی روایت کیا ہے اس میں ”حتی تستوی قائمًا“ کے بجائے ”حتی تطمئن جالسًا“ کے الفاظ آتے ہیں، لیکن خود حافظ ابن حجرؒ نے اقرار کیا ہے کہ یہ کسی راوی کا وہم ہے اور صحیح روایت ”حتی تستوی قائمًا“ ہی ہے نیز امام بخاریؒ کا صنیع اسی کی تائید کرتا ہے۔

۱۔ (ج ۲ ص ۹۸۶) کتاب الایمان والنذور باب اذا حنت ناسیا فی الایمان ۱۲

۲۔ صحیح بخاری (ج ۲ ص ۹۲۴) کتاب الاستیذان باب من رد فقال عليك السلام

۳۔ فتح الباری (ج ۲ ص ۲۳۱)

۴۔ اس لئے کہ ”حتی تطمئن جالسًا“ والی روایت تخریج کرنے کے بعد امام بخاریؒ فرماتے ہیں ”و

قال ابواسامة في الاخير حتى تستوی قائمًا“ مرتب عنہ۔

جہور کا اپنے مسلک پر دوسرا استدلال اگلے باب (باب منہ ایضاً) میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت سے ہے ”کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم ینہض فی الصلوۃ علی صدور قدمیہ“ لیکن اس حدیث کی سند پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ اس میں خالد بن الیاس ضعیف ہے۔ چنانچہ امام ترمذیؒ فرماتے ہیں ”وخالد بن الیاس ضعیف عند اہل الحدیث۔“

شیخ ابن ہمامؒ نے فتح القدیر میں اس کا جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ یہ حدیث ضعیف ہونے کے باوجود تعامل صحابہ کرامؓ سے مؤید ہے اس لئے قابل قبول ہے، چنانچہ مصنف ابن ابی شیبہؒ میں حضرت ابن مسعودؓ کے بارے میں مروی ہے کہ ”عن عبد الرحمن بن زید قال کان عبد اللہ ینہض فی الصلوۃ علی صدور قدمیہ“ اور یہی مضمون ابن ابی شیبہؒ نے حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ، حضرت ابن عمرؓ، حضرت ابن الزبیرؓ کے بارے میں بھی نقل کیا ہے اور امام شعبیؒ کا یہ قول بھی نقل کیا ہے ”ات عمر وعلیا واصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کانوا ینہضون فی الصلوۃ علی صدور اقدامہم“ نیز حضرت نعمان بن عیاشؒ کا یہ قول بھی ابن ابی شیبہؒ نے نقل کیا ہے ”ادرت غیر واحد من اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم فكان اذا رفع رأسہ من السجدة فی اول رکعة والثالثة قام کما ہولم یجلس“ اور یہی مضمون مصنف عبد الرزاقؒ میں حضرت ابن عمرؓ اور حضرت ابن عباسؓ سے بھی مروی ہے۔ ان تمام حضرات صحابہؓ کے عمل سے حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت مؤید ہو جاتی ہے۔ اور یہ تمام حضرات وہ ہیں جو مالک بن انورؒ کے مقابلہ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی صحبت سے زیادہ مستفید ہوئے۔

جہاں تک حضرت مالک بن حویرثؒ کی روایت باب کا تعلق ہے اس کے بارے میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ وہ بیان جواز یا حالت غدر پر محمول ہے، یہ ثابت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم آخری عمر میں متبہن ہو گئے تھے، ہو سکتا ہے کہ یہ اسی زمانہ کا واقعہ ہو ورنہ اگر یہ سنت صلوۃ ہوتی تو ہرگز صحابہ کرامؓ اسے نہ چھوڑتے۔ واللہ اعلم

۱۔ مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۱ ص ۳۹۴) من کان ینہض علی صدور قدمیہ۔ اور مصنف عبد الرزاقؒ میں یہ اثر عبد الرحمن بن یزیدؒ کی روایت سے اس طرح مروی رقت عبد اللہ بن مسعودؓ فی الصلوۃ فرأیتہ ینہض فی المجلس قال ینہض علی صدور قدمیہ فی الركعة الاولى والثالثة (ج ۲ ص ۱۷۸ و ۱۷۹) رقم ۲۹۶۶، باب کیف ینہض من السجدة الآخرة ومن الركعة الاولى والثالثة ۲۔ تب ۳۔ حوالہ بالا ۱۳

۴۔ مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۱ ص ۳۹۵) من کان یقول اذا رفعت رأسک من السجدة الثالثة انی فی الركعة الاولى فلا تجلس ۵۔ (ج ۲ ص ۱۷۹) رقم ۲۹۶۸، باب کیف ینہض من السجدة الآخرة ومن الركعة الاولى والثالثة

بَابُ مَا جَاءَ فِي الشَّهَدِ

تشہد کے الفاظ چوبیس صحابہ کرام سے مروی ہیں اور ان سب کے الفاظ میں تھوڑا تھوڑا فرق ہے ، اس پر اتفاق ہے کہ ان میں سے جو صیغہ بھی پڑھ لیا جائے جائز ہے البتہ افضلیت میں اختلاف ہے ۔

حنفیہ و حنابلہ نے حضرت ابن مسعودؓ کے معروف تشہد کو ترجیح دی ہے جو حدیث باب میں مذکور ہے ”عن عبد الله بن مسعود قال : علمنا رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا قعدنا في الركعتين ان نقول «التحيات لله والصلوات والطيبات الحمد»
امام مالکؒ نے حضرت عمر فاروقؓ کے تشہد کو ترجیح دی ہے التحيات لله الناكيات
بِالله الطيبات الصلوات لله السلام عليك الحمد (والباقي كتشهد ابن مسعودؓ)

امام شافعیؒ نے حضرت ابن عباسؓ کے تشہد کو ترجیح دی ہے جو اگلے باب (باب منه ايضا) میں مروی ہے ”قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يعلمنا التشهد كما يعلمنا القرآن فكان يقول التحيات المباركات الصلوات الطيبات لله سلام عليك ايها النبي ورحمة الله وبركاته سلام علينا الحمد (والباقي كتشهد ابن مسعودؓ)۔

تشہد ابن مسعودؓ کی وجہ ترجیح | ① حضرت ابن مسعودؓ کی روایت جو اصح مافی الباہیہ کما صرح بہ الترمذی ۔

② یہ ان معدودے چند روایات میں سے ہے جو تمام صحاح ستہ میں مروی ہیں اور کمال یہ ہے کہ اس تشہد کے الفاظ میں کہیں سرمو اختلاف نہیں ، جبکہ دوسرے تمام تشہد کے الفاظ میں اختلاف موجود ہے وذلک نادر جدا ۔

۱۔ عن عبد الرحمن بن القاري انه سمع عمر بن الخطاب وهو على المنابر يعلم الناس التشهد يقول : قولوا التحيات لله الناكيات الحمد . مؤطاً امام مالك (ص ۷۲) ،
التشهد في الصلوة ۱۲ مرتب عفی عنه

۲۔ انظر صحيح البخاري (ج ۱ ص ۱۱۵) باب التشهد في الآخرة ، وصحيح مسلم (ج ۲ ص ۱۷۳) باب التشهد في الصلوة ، وسنن النسائي (ج ۱ ص ۱۷۴) كيف التشهد الاول ، وسنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۳۹) باب التشهد ، وسنن ابن ماجه (ص ۶۴) باب ما جاء في التشهد ۳ مرتب عفی عنه

③ اس میں حضرت ابن مسعودؓ نے تصریح کی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے اس تشہد کی تعلیم میرا ہاتھ پکڑ کر دی تھی جو شدتِ اہتمام پر دل ہے بلکہ یہ روایت مسلسل باخذا لید بھی ہے۔

④ امام محمدؒ نے مؤطا میں لکھا ہے کہ ”کان عبد اللہ بن مسعودؓ یکرأ ان یناد فیہ حرف ادینقص منه حرف“ اس سے پتہ چلتا ہے کہ حضرت ابن مسعودؓ نے اس تشہد کو کتنے اہتمام سے یاد کیا تھا اور ان کی نظروں میں اس کی کتنی اہمیت تھی۔

⑤ اس کا ثبوت صیغہ امر کے ساتھ ہوا ہے چنانچہ احادیث میں اس کے لئے ”فلیقل“ ”قولوا“ اور ”فقولوا“ کے الفاظ آئے ہیں ”بخلاف غیرہ فانہ مجتہد حکایۃ“ ان کے علاوہ بھی بہت سی وجوہ ترجیح موجود ہیں جن کے بیان کی یہاں گنجائش نہیں۔

التحیات لله والصلوات والطیبات“ حنفیہ کی کتب فقہ میں معروف ہے کہ یہ جملہ معراج کے وقت نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا، اور السلام علیک ایہا النبی ورحمۃ اللہ وبرکاتہ“ اللہ تعالیٰ کا جواب تھا جس کے جواب میں آپؐ نے ”السلام علینا ائمہ“ فرمایا اور اسی موقع پر حضرت جبریل علیہ السلام نے اشہد ان لا الہ الا اللہ ائمہ کہا، گویا یہ ایک طرح کا مکالمہ تھا جو شب معراج میں ہوا۔ لیکن اس واقعہ کی سند کی تحقیق نہیں ہو سکی، البتہ علامہ ابن نجیمؒ نے فرمایا کہ مصلی کو نماز میں ان الفاظ کی ادائیگی کے وقت اس مکالمہ کا تصور نہ کرنا چاہئے

۱۔ کما فی روایۃ مسلم (ج ۱ ص ۱۷۲) باب التَّشْهَدُ فی الصَّلَاةِ ”عَلَّمَنی رَسولُ اللّٰهِ صلی اللّٰہ علیہ وسلم التَّشْهَدَ کَفی بَیْنِ کَفیہ کَمَا یَعْلَمُنِ السُّورَةُ مِنَ الْقُرْآنِ ائمہ ۱۳ مرتب عفی عنہ

۲۔ کما صرح العلامة البنوری فی معارف السنن (ج ۳ ص ۹۱) ۱۲ م

۳۔ (ص ۱۱۱) باب التَّشْهَدُ فی الصَّلَاةِ۔ ۱۱۲ م

۴۔ کما فی روایۃ أبی داؤد (ج ۱ ص ۱۳۹) باب التَّشْهَد۔ ۱۱۲ م

۵۔ کما فی روایۃ النسائی (ج ۱ ص ۱۷۳) باب کیف التَّشْهَدُ الاوَّل۔ ۱۱۳ م

۶۔ حوالہ بالا

۷۔ من شاء فلیطالع معارف السنن (ج ۳ ص ۹۰ الی ۹۳) ۱۲ مرتب عفی عنہ

۸۔ حکاہ علی القاری عن ابن عبد الملک فی المرقاة (ج ۱ ص ۵۵۶) کذ القل فی معارف السنن (ج ۳ ص ۱۱۲) م

بلکہ یہ تصور کرنا چاہئے کہ وہ اپنی طرف سے یہ باتیں کہہ رہا ہے گویا مصلیٰ کو ان الفاظ کی ادائیگی بطور انشاء کرنی چاہئے۔

السَّلَامُ عَلَيْكَ أَيُّهَا النَّبِيُّ وَرَحْمَةُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ ” روایات کی بھاری تعداد میں یہ جملہ اسی طرح منقول ہے لیکن ایک روایت میں حضرت ابن مسعودؓ تشہد بیان کرنے کے بعد فرماتے ہیں ” وَهُوَ (اسی) هَذَا التَّشَهُّدُ حِينَ مَا كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ (بین ظہراً نیناً فلما قبض قلنا السلام علی النبی“

اس کی بناء پر بعض اہل ظاہر نے یہ کہہ دیا کہ صیغہ خطاب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات سے منسوخ ہے، لیکن محققین نے اس کی تردید کی ہے اس لئے کہ یہ روایت اگر صحیح بھی ہو تب بھی ان روایات کثیرہ کا مقابلہ نہیں کر سکتی جن میں صیغہ خطاب وارد ہوا ہے نیز صحابہ کرامؓ کا تعامل بھی صیغہ خطاب ہی پر ہے لہذا محض ایک روایت کی بناء پر تو اتر کو نہیں چھوڑا جاسکتا، بعض حضرات نے فرمایا کہ اس روایت میں مجاہد اور ان کے امثال سے غلطی ہوئی ہے، نیز یہ بھی ممکن ہے کہ حضرت ابن مسعودؓ نے کسی ایک موقع پر غائب کا صیغہ استعمال کیا ہو اور اس سے بیان جواز مقصود ہو۔ بہر حال تشہد میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم پر خطاب کے صیغہ کے ساتھ سلام بھیجا جانا یا واقعہ معراج کی یاد کے طور پر ہے یا یہ آپ کی خصوصیت ہے واللہ اعلم۔

بَابُ كَيْفِ الْجُلُوسِ فِي التَّشَهُّدِ

قعده کی دو ہیئتیں احادیث سے ثابت ہیں۔ ایک ”افتراش“ یعنی بائیں پاؤں کو بچھا کر اس پر بیٹھ جانا اور دائیں پاؤں کو کھڑا کر لینا، اور دوسرے ”تورک“ یعنی بائیں کو لے کر بیٹھ جانا اور دونوں پاؤں دائیں جانب باہر نکال لینا جیسا کہ حنفی عورتیں بیٹھتی ہیں۔ حنفیہ کے نزدیک مرد کے لئے قعدہ اولیٰ اور قعدہ اخیرہ دونوں میں افتراش افضل ہے، جبکہ امام مالکؒ کے نزدیک دونوں میں تورک افضل ہے، امام شافعیؒ کے نزدیک جس قعدہ

لہ اخرجہ ابن ابی شیبۃ بھذا الطريق محدثنا ابو نعیم قال حدّ ثنا سیف ابن ابی سلیمان قال سمعت مجاہداً یقول حدّ ثنی عبد اللہ بن سنجع قال سمعت ابن مسعودؓ یقول ”علّمتنی الیم“ مصنف ابن ابی شیبۃ (ج ۱ ص ۲۹۲) فی التّشہد فی الصلوٰۃ کیف ہو یم

کے بعد سلام ہو اس میں تو رک اور جس قعدہ کے بعد سلام نہ ہو اس میں افتراش افضل ہے، اور امام احمدؒ کے نزدیک ثنائی یعنی دو رکعت والی نماز میں افتراش افضل ہے اور رباعی نماز کے صرف قعدہ اخیرہ میں تو رک افضل ہے۔

افضلیت تو رک کے قائلین کا استدلال ترمذی میں حضرت ابو حمید ساعدی کی روایت سے ہے، اس کے آخری الفاظ یہ ہیں ”حتی کانت الساکعة التي تنقضي فيها صلوة الخرج رجله اليسرى وقعد على شقه متوسرا كاشم سلم“

اس کا جواب دیتے ہوئے امام طحاویؒ نے اس کی سند پر بھی کلام کیا ہے اور اسے ضعیف قرار دیا ہے لیکن یہ جواب درست نہیں، کیونکہ یہ روایت صحیح بخاریؒ میں بھی آئی ہے اور اعتراض کی ان تمام وجوہ سے خالی ہونے کی بنا پر جو امام طحاویؒ نے بیان کی ہیں قابل استدلال ہے، لہذا صحیح جواب یہ ہے کہ یہ یا تو حالت عذر پر محمول ہے یا بیان جواز پر اور اختلاف چونکہ محض افضلیت میں ہے اس لئے بیان جواز کچھ بعید نہیں البتہ عورت کے لئے تو رک اس لئے افضل قرار دیا گیا ہے کہ اس میں ستر زیادہ ہے۔

خود حنفیہ کا استدلال حضرت وائل بن حجرؒ کی حدیث بابک پر فرماتے ہیں ”قدمت المدينة قلت لأنظر إلى صلوة رسول الله صلى الله عليه وسلم فلما جلس يعني للتشهد افترش رجله اليسرى وضع يده اليسرى على فخذه اليسرى ونصب رجله اليمنى“ امام ترمذیؒ اس روایت کو تخریج کرنے کے بعد فرماتے ہیں ”هذا حديث حسن صحيح والعمل عليه عند أكثر أهل العلم وهو قول سفیان الثوري وابن المبارك وأهل الكوفة“

شافعیہ اس حدیث کو قعدہ اولیٰ پر محمول کرتے ہیں لیکن یہ تاویل عجیب ہے کیونکہ اس میں حضرت وائل کا فرمان ”لأنظر إلى صلوة رسول الله صلى الله عليه وسلم“ آپ کی نماز کو اہتمام کے ساتھ دیکھنے پر دلالت کرتا ہے، لہذا اگر دونوں قعدوں میں ہیئت کے اعتبار سے کچھ فرق ہوتا تو حضرت وائل اسے ضرور بیان فرماتے لہذا شافعیہ کی یہ جوابدہی مفید استدلال نہیں۔

۱۔ (ج ۱ ص ۶۳) باب ما جاء في وصف الصلوة ۱۲ م

۲۔ شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۱۲۶ و ۱۲۷) باب صفة الجلوس في الصلوة كيف هو ۱۲ م

۳۔ (ج ۱ ص ۱۱۴) باب سنة الجلوس في التشهد - ۱۲ م

بَاب مَا جَاءَ فِي الْإِشَارَةِ

”ورفع أسبعه التي تلى الأبهام يد عوبها“ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کی اس حدیث کی بناء پر جمہور سلف و خلف کا اتفاق ہے کہ اشارہ بالسبابہ مسنون اور اس کی سنیت پر بکثرت روایات شاہد ہیں۔ البتہ چونکہ حنفیہ کی ”ظاہر الروایۃ“ اور متون معتبرہ میں اشارہ بالسبابہ کا ذکر نہیں ملتا، نہ اثباتاً نہ نفیاً، اس کی بناء پر بعض متأخرین نے اشارہ بالسبابہ کو غیر مسنون قرار دے دیا بلکہ ”خلاصہ کیدانی“ میں اسے بدعت قرار دے دیا اور بعض حضرات نے تو انتہائی تشدد اور غلو سے کام لیا اور اس مسئلہ پر بحث کرتے ہوئے یہاں تک کہہ دیا ”مارا قول ابو حنیفہ باید، قول رسول کافی نیست (العیاذ باللہ)“

حالانکہ واقعہ یہ ہے کہ اشارہ بالسبابہ کی مسنونیت میں ادنیٰ شک نہیں کیونکہ اس کی روایات حد شہرت کو پہنچی ہوئی ہیں، جہاں تک حنفیہ کی ظاہر الروایۃ کی کتابوں میں اشارہ بالسبابہ کے عدم ذکر کا تعلق ہے سو اس کی وجہ سے احادیث صحیحہ پر عمل کو ترک کرنا کسی طرح درست نہیں کیونکہ زیادہ سے زیادہ یہ عدم ذکر ہی تو ہے اور عدم ذکر عدم الشیء کو مستلزم نہیں ہوتا۔ نیز خود امام محمدؒ نے موطاؒ میں اشارہ بالسبابہ کی حدیث ذکر کی ہے اور فرمایا ہے ”قال محمد، وبصیح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نأخذ وهو قول أبي حنيفة“ اس تصریح کے بعد کسی قسم کے شبہ کی کیا گنجائش رہ جاتی ہے۔

رہی ”خلاصہ کیدانی“ والی بات سو وہ فقہ حنفی کی کوئی معتبر کتاب نہیں بلکہ اس کے مصنف بھی غیر معروف ہیں، علامہ شامیؒ ”شرح عقود درسم المفتی“ میں لکھتے ہیں کہ محض اس کتاب کو دیکھ کر فتویٰ دینا جائز نہیں۔

۱۔ چنانچہ امام ترمذیؒ فرماتے ہیں ”وفی الباب عن عبد اللہ بن النبیہ و نمیر الخزازی و ابی ہریرۃ و ابی حمید و وائل بن حجاج“ علامہ بنوری نور اللہ مرقدہ نے اس موضوع سے متعلق ان حضرات صحابہؓ کے علاوہ حضرت سعد، حضرت نمیر الخزازی، حضرت عبد الرحمن بن ابی ہریرۃ، حضرت اسامہ بن الحارث اور حضرت خفاف بن ایہام بن رحفۃ الغفاری کی احادیث بھی مختلف کتب حدیث کے حوالہ سے بیچ ”معارف السنن“ میں ذکر کی ہیں من شاء فلیراجع ولیطالع (ج ۳ من ۱۰۳ الی ۱۰۵) ۱۰۶

۲۔ (ص ۱۰۸ و ۱۰۹) باب العتب بالحنفی فی الصلوۃ وما یکم من تسویۃ ۱۲ مرتب

۳۔ وقال الشیخ البیہقی فی معارف السنن (ج ۳ ص ۱) : (باقی عاشرہ اگلے صفحہ پر)

در اصل منکرین اشارہ کو جس شخصیت کے فتویٰ سے سب سے زیادہ تقویت ملی وہ حضرت مجدد الف ثانی رحمہ اللہ ہیں، انہوں نے اپنے مکتوبات میں اشارہ بالسبابہ کی سُنَّیت سے انکار کیا ہے اور اس پر طویل بحث کی ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ اشارہ بالسبابہ کی احادیث مضطرب المتن ہیں کیونکہ اشارہ کی ہستیوں کے بیان میں شدید اختلاف پایا جاتا ہے اور اگر اضطراب کی بنا پر حنفیہ قُلَّتین کی حدیث کو رد کر سکتے ہیں تو اشارہ بالسبابہ کی احادیث کو بھی اس بنا پر رد کیا جاسکتا ہے۔

بقیہ حاشیہ منقولہ گذشتہ) ”و الخلاصة الکيدانية“ رسالة صغيرة في مسائل صفة الصلوة بين ما فيها من انواع المشروعات والمحظورات الثمانية اى الفرض والواجب والسنة والمستحب والمحرام والمكروه تحميماً وتنزيهاً والمباح، وفيها مسائل ضعيفة ومصنفها المديع فحاله بل لم يعرف جنماً اسماءه ۱۲ مرتباً وراثته عن ذنوبه الكبيرة والصغيرة ۛ

(حاشیہ صفحہ ۱۲) ۛ فجاء في رواية ابن عمر عن ابي داود (ج ۱ ص ۱۴۲) باب الاشارة في التشهد قبض اصابعه كلها وأشار باصبعه التي تلى الابهام “ وفي رواية وائل بن حجر عن النسائي (ج ۱ ص ۱۸۷) باب قبض الثنتين مع اصابع اليد اليمنى وعقد الوسطى والابهام منها “ ثم قبض اثنتين من اصابعه وحلق حلقة ثم رفع اصبعه فرأيت يحرکها يد عوبها “ وفي رواية ابن الزبير عن ابي داود (ج ۱ ص ۱۴۲) باب الاشارة في التشهد “ كان يتير باصبعه اذا دعا ولا يحرکها “ وفي رواية نمير عن ابي داود (ج ۱ ص ۱۴۲) رافعاً اصبعه السبابة قلنا هاشيئاً راي أمالها قليلاً وفي رواية عبيد الله بن الزبير عن مسلم (ج ۱ ص ۲۱۶) باب صفة المجلس وكيفية وضع اليدين على الفخذين “ وأشار باصبعه السبابة ووضع ابهامه على اصبعه الوسطى “ وعندك (راي مسلم) في رواية ابن عمر “ وعقد ثلاثاً وفسلن وأشار بالسبابة “ وفي رواية ابى هريرة عن النسائي (ج ۱ ص ۱۸۷) باب النهي عن الاشارة باصبعين وبأى اصبع يشير ان رجلاً كان يدعور اى يتشهد باصبعيه فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : اتحد احد “ وهكذا ۱۲ العبد المذنب ارشيد اشرف جعله الله خادماً لعلم الحديث وموفقاً له۔

لیکن انصاف کی بات یہ ہے کہ حضرت مجدد الف ثانیؒ کی جلالت قدر اور علو شان کے باوجود اس مسئلہ میں ان کی تائید نہیں کی جاسکتی ”لات الحق ائت الحق لیس معہ فی ہذا المسئلة“ چنانچہ حضرت شاہ صاحبؒ حضرت مجدد الف ثانیؒ کے استدلال کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ہیئت اشارہ کے بارے میں روایات میں جو اختلاف ہے اسے اضطراب نہیں کہا جاسکتا کیونکہ اضطراب اس وقت ہوتا ہے جبکہ حدیث ایک ہی ہو اور اس کے الفاظ میں کوئی ناقابل تطبیق اختلاف پایا جاتا ہو، اور یہاں یہ صورت نہیں کیونکہ یہ اختلاف ایک حدیث کے الفاظ کا اختلاف نہیں بلکہ متعدد صحابہ کرام کی روایات کا اختلاف ہے اور اس اختلاف کی بنا پر تمام روایات کی اس قدر مشترک کو رد نہیں کیا جاسکتا کہ اشارہ فی التشبیہ مسنون ہے جبکہ اس قدر مشترک کا ثبوت بھی شہرت کے ساتھ ہے، علاوہ ازیں اس کی سنیت پر اجماع بھی ہے۔ پھر جہاں تک اس کی مختلف ہیئتوں کا تعلق ہے وہ درحقیقت واقعات و زمانہ کا اختلاف ہے کہ کبھی آپؐ نے ایک ہیئت سے اشارہ فرمایا اور کبھی دوسری ہیئت سے، اس اختلاف کو محدثین کی اصطلاح کے مطابق اضطراب نہیں کہا جاسکتا، اور اشارہ کی جو ہیئیں احادیث میں ثابت ہیں ان میں سے ہر ایک پر عمل کرنا جائز ہے لیکن ہمارے نزدیک ترجیح اس کو حاصل ہے کہ ابہام اور وسطیٰ سے ایک حلقہ بنا کر سب سے اشارہ کیا جائے فیرفعہا عند النقی (ای لا الہ) ویضعہا عند الاثبات (ای الا اللہ)۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي التَّسْلِيمِ فِي الصَّلَاةِ

”اِنَّہ کان یسلم عن یمینہ وعن یسارہ“ اس حدیث کی بنا پر حنفیہ شافعیہ حنابلہ اور جمہور اس بات کے قائل ہیں کہ نماز میں مطلقاً امام و مقتدی اور منفرد پر دو دو سلام واجب ہیں ایک دائیں جانب اور دوسرا بائیں جانب۔

لیکن امام مالکؒ کا مسلک یہ ہے کہ امام صرف ایک مرتبہ اپنے سامنے کی طرف متہ اٹھا کر سلام کرے اور اس کے بعد تھوڑا سا دائیں جانب کو مڑ جائے، اور مقتدی تین سلام پھیرے، ایک

۱۔ قالہ شمس الاثمۃ المحلوانی، حکاۃ ابن الہمام فی الفتم (ج ۱ ص ۲۲۱) و زاد لیكون الرفع للنقی والوضع للاثبات اھ کذا فی معارف السنن (ج ۳ ص ۱۵۱) مرتب عنی عنہ۔

تلقاء الوجه (جواباً للامام) اور ایک ایک دائیں بائیں۔ امام مالکؒ کا استدلال اگلے باب (باب منه ایضاً) میں حضرت عائشہؓ کی روایت سے ہے "ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یسلم فی الصلوۃ تسلیمة واحدة تلقاء وجهہ ثم یمیل الی الشق الایمن شیئاً"

جہور اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ یہ حدیث ضعیف ہے کیونکہ اس میں زہیر بن محمد موجود ہے اور ان کے بارے میں امام بخاریؒ فرماتے ہیں کہ ان سے اہل شام منکر احادیث روایت کرتے ہیں اور یہ روایت بھی اہل شام ہی کی ہے لہذا قابل استدلال نہیں۔

البتہ امام مالکؒ کی ایک نسبت مضبوط دلیل سنن نسائی میں حضرت ابن عمرؓ کی ایک طویل حدیث ہے اس میں سالم بن عبد اللہ اپنے والد حضرت ابن عمرؓ کی صلوٰۃ سفر کا قصہ بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں: "فصلی العشاء الآخرۃ ثم سلم واحدة تلقاء وجهہ ثم قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا حضرا احدکم امر بنحشی فوته فلیصل هذا الصلوۃ" اس کے جواب میں بعض حضرات نے فرمایا کہ یہ حالت عذر پر محمول ہے جیسا کہ روایت کا آخری جملہ بھی اس کی تائید کر رہا ہے۔ لیکن یہ جواب ان حضرات کے مسلک پر تو درست ہو سکتا ہے جو پہلے سلام کو واجب اور دوسرے کو سنت یا مستحب کہتے ہیں جیسا کہ امام ابو حنیفہؒ کی روایت شاذہ بھی یہی ہے اور محقق ابن ہمامؒ کا فتویٰ بھی اسی پر ہے لیکن امام ابو حنیفہؒ کی روایت مشہورہ یہ ہے کہ دونوں سلام واجب ہیں۔ اس صورت میں یہ جواب صحیح نہ ہوگا۔ چنانچہ علامہ عینیؒ نے یہ جواب دیا ہے کہ ہو سکتا ہے کہ بعض اوقات نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے دوسرا سلام اس قدر آہستہ کہا ہو کہ بعض حضرات اسے ایک ہی سلام سمجھ بیٹھے ہوں۔ نیز روایات کثیرہ کے مقابلے میں چند شاذ روایات کو ترجیح کیے دی جاسکتی ہے، جبکہ امام طحاویؒ نے احادیث تسلیمتین میں صحابہ کرام سے نقل کی ہیں لہذا اس کو اثر کو چند ضعیف یا محتمل روایات کی بناء پر چھوڑنے کا کوئی سوال نہیں۔

بَابُ مَا جَاءَ أَنْ حَذَفَ السَّلَامُ سُنَّةً

"حذف السلام سنة" حذف سلام کی دو تفسیریں کی گئی ہیں۔ ایک یہ کہ "ورحمۃ اللہ"

کی ”کا“ پر وقف کیا جائے یعنی اس کی حرکت کو ظاہر نہ کیا جائے۔
دوسرے یہ کہ اس کے حروف مدہ کو زیادہ نہ کھینچا جائے یہ دونوں تفسیریں بیک وقت درست ہیں
اور دونوں پر عمل کرنا چاہئے واللہ اعلم۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي وَصْفِ الصَّلَاةِ

افعال صلوٰۃ کو الگ الگ بیان کرنے کے بعد اس باب میں ان کو مجتمعاً بیان کرنا مقصود ہے،
اس مقصد کے لئے اس باب میں امام ترمذیؒ نے تین حدیثیں ذکر کی ہیں پہلی دو حدیثیں مسیٰؒ فی
الصلوٰۃ کے واقعہ پر مشتمل ہیں جن میں سے پہلی حضرت رفاعہ بن رافعؓ سے مروی ہے اور دوسری
حضرت ابو ہریرہؓ سے، جبکہ تیسری حدیث ابو حمید ساعدیؓ کی ہے اور فقہ کے بہت سے اتفاقی و
اختلافی مسائل پر مشتمل ہے۔

اذ جاء الرجل كالبدوي“ یہ خلا بن رافعؓ تھے اور راوی حدیث رفاعہ بن رافعؓ ان
کے بھائی ہیں، یہ دونوں حضرات بدرتین میں سے ہیں، اور ”کالبدوی“ اس لئے کہا کہ نماز
پڑھنے کے انداز سے وہ بدوی معلوم ہو رہے تھے فی الواقعہ بدوی نہ تھے۔

فصلی فاخف صلوٰۃ“ غالباً یہ نماز تحیۃ المسجد تھی اور تخفیف صلوٰۃ سے مراد تعدیل
ارکان نہ کرنا ہے، چنانچہ ایک روایت میں ”لا یتم رکوعاً ولا سجوداً“ کے الفاظ اس
پر دال ہیں۔

فارجع“ یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو پہلی مرتبہ
ہی تعلیم کیوں نہیں دی؟ بار بار نماز کیوں لوٹوائی جبکہ آپ کو معلوم تھا کہ وہ نماز میں مکروہات
تحریمہ کا ارتکاب کر رہے ہیں۔

علامہ ترمذیؒ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ جب پہلی بار نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ”ارجع
فصلی فانک لم تفعل“ فرمایا اس وقت حضرت خلاؓ کو چاہئے تھا کہ وہ اسی وقت اپنی
غلطی معلوم کرتے لیکن انہوں نے اپنی غلطی معلوم نہیں کی بلکہ کچھ کہے بغیر نماز لوٹانے کے لئے چلے
گئے، گویا عملاً اس بات کا اظہار کیا کہ نماز کا طریقہ مجھے معلوم ہے، آپ نے مناسب سمجھا کہ ان کے

عالم بالصلوة ہونے کے زعم کو توڑا جائے چنانچہ آپ نے ان کو اس وقت تک تعلیم نہیں دی جب تک کہ انہوں نے خود دریافت نہیں کر لیا۔ علامہ ابن الجوزیؒ نے یہ جواب دیا ہے کہ درحقیقت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم یہ دیکھنا چاہتے تھے کہ ترک تعدیل حضرت خلافت سے اتفاقاً سرزد ہو گیا ہے یا یہ ان کی عادت ہے۔ جب یہ معلوم ہو گیا کہ یہ ان کی عادت ہے تو پھر آپ نے صحیح طریقہ بتلادیا گویا تین مرتبہ نماز پڑھوانا تقریرِ خطار کے لئے نہیں تھا بلکہ تحقیق خطا کے لئے تھا، نیز اس طریقہ میں مشقت زیادہ ہوئی اور مشقت کے بعد حاصل ہونے والا علم اوقع فی النفس ہوتا ہے۔

فصل فانك لم تصل ”اس حدیث سے تعدیل ارکان کا مسئلہ متعلق ہے جو تفصیل کے ساتھ ”باب ماجاء فیمن لا یقیم صلبہ فی الركوع والسجود“ میں گزر چکا ہے۔
ثم تشهد فاقم ایضاً ”عام طور سے تشہد کا مطلب اذان بتایا جاتا ہے لیکن اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ منفرد کے لئے اذان زیادہ سے زیادہ مستحب ہے اور یہاں صیغہ امر استعمال کیا گیا ہے، اس لئے ملا علی قاریؒ نے اس کا مطلب یہ بتایا ہے کہ تشہد سے مراد وضو کے بعد شہادتین کا پڑھنا ہے اور اقامت سے مراد تکبیر نہیں بلکہ اقامتِ صلوٰۃ یعنی نماز پڑھنا ہے، لیکن یہ توجیہ تکلف سے خالی نہیں، خاص طور پر لفظ ایضاً اس کی تردید کر رہا ہے، اس لئے بظاہر پہلے ہی معنی مراد ہیں اور یہ حکم بحیثیت منفرد کے نہیں بلکہ بحیثیت ایک فرد جماعت کے دیا جا رہا ہے کہ نماز کا معروف طریقہ یہی ہے۔ واللہ اعلم۔

فان كان معك قرآن فاقرا ”حضرت ابو ہریرہؓ کی اگلی روایت میں ”ثم اقرأ بما تيسر معك من القرآن“ کے الفاظ آئے ہیں، ان دونوں الفاظ سے بعض حنفیہ نے اس بات پر استدلال کیا ہے کہ قرأت فاتحہ فرض نہیں ورنہ آپؐ یہاں فاتحہ کا بطور خاص ذکر فرماتے۔ لیکن یہ استدلال دو وجہ سے درست نہیں۔ ایک تو اس لئے کہ اس روایت کے بعض طرق میں فاتحہ کا ذکر صراحتہً موجود ہے، دوسرے اس لئے کہ یہاں فاتحہ اور سورۃ دونوں مراد ہیں، کیونکہ فاتحہ اگرچہ فرض نہیں لیکن واجب ہونے کی حیثیت سے اس کا ترک مکروہ تحریمی اور موجب اعادہ ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم یہاں پر ایک واجب ہی کے ترک پر حضرت خلافتؐ کو تنبیہ

لے چنانچہ مسند احمد کی روایت میں یہ الفاظ آئے ہیں ”ثم اقرأ بأم القرآن ثم اقرأ بما شئت“ انظر آثار السنن (ص ۱۱۴) باب الاعتدال والطمانینۃ فی الركوع والسجود ۱۲ مرتب عنہ۔

فرما رہے ہیں، لہذا یہ کیسے ممکن ہے کہ خود نماز کا صحیح طریقہ بتاتے ہوئے کسی واجب کو چھوڑ دیں۔
 لہذا صحیح یہی ہے کہ جن روایتوں میں فاتحہ کی تصریح نہیں وہاں بھی ”اقبل ما تيسر محدث من
 القراءات“ وغیرہ الفاظ کی مراد میں سورہ فاتحہ بھی شامل ہے اور جہاں تک سورہ فاتحہ کی عدم
 فرضیت کا تعلق ہے اس کے دلائل اپنی جگہ مستقل ہیں۔

والا فاحمد الله وكثيره وهله“ یہ حکم باتفاق اس شخص کے لئے ہے جو کوشش
 کے باوجود قرأت پر قادر نہ ہو یا اسلام لانے کے بعد اسے تعلم قرأت کا موقع نہ ملا ہو۔
 وافعل ذلك في صلواتك كلها“ (فی الروایۃ الثانیۃ) اس سے امام شافعیؒ نے
 اس بات پر استدلال کیا ہے کہ قرأت چاروں رکعات میں فرض ہے، جبکہ حنفیہ کے نزدیک اولین
 میں قرأت فرض ہے اور آخرین میں مسنون یا مستحب۔

حنفیہ کی دلیل مصنف ابن ابی شیبہؒ میں حضرت علیؓ اور حضرت ابن مسعودؓ کا اثر ہے ”اقرا فی
 الاولیین وسبعم فی الاخریین“ ابن ابی شیبہؒ نے حضرت علیؓ اور ابن مسعودؓ کے اس مفہوم کے
 آثار مختلف سندوں سے روایت کئے ہیں۔ ان میں سے اگرچہ بعض کے طرق میں انقطاع ہے لیکن علامہ
 عینیؒ نے ”عمدة القاری“ میں ان آثار کو صحیح سند کے ساتھ بھی روایت کیا ہے۔

وهو فی عشرة من اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم“ (فی الروایۃ الثالثة) ،
 حضرت شاہ صاحبؒ نے ثابت کیا ہے کہ یہ پہلے کسی راوی کا وہم ہے، لیکن اس سے سہلے ثبوت و
 عدم ثبوت پر کوئی بڑا فرق نہیں پڑتا۔

قوله وفتح اصابع رجليه“ فتح (بالحاء المعجمة) کے لغوی معنی ہیں نرم کرنا اور
 یہاں مراد ہے نرمی کے ساتھ انگلیوں کو قبلہ رخ کر دینا اور یہی مسنون طریقہ ہے۔
 حتی اذا قام من سجدتين كبر ورفع يديه“ سجدتین سے مراد رکعتین ہیں جیسا
 کہ امام ترمذیؒ نے بھی تصریح کی ہے اور اس موقع پر رفع یدین امام شافعیؒ کا بھی مسلک نہیں
 لہذا رفع یدین کے باب میں یہ حدیث ان کا مستدل نہیں بن سکتی۔

قال ابو عيسى: هذا حديث حسن صحيح“ امام ترمذیؒ نے اگرچہ اس روایت کی

تحسین و تصحیح کی ہے لیکن امام طحطاویؒ اور بعض دوسرے محدثین نے اس کی تضعیف کی ہے اور اسے معلول قرار دیا ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ محمد بن عمرو بن عطاء کا سماع حضرت ابو حمید ساعدیؒ سے نہیں ہے نیز محمد بن عمرو کی ملاقات ابوقتادہ سے نہ ثابت ہے اور نہ اس کا امکان ہے۔ علاوہ ازیں اس میں عبد الحمید بن جعفر راوی ضعیف ہے، بعض دوسرے محدثین نے ان باتوں کی تردید کرتے ہوئے جوابات دینے کی کوشش کی ہے۔

پھر اس موقع پر فریقین کا کلام خاصا طویل ہے جسے نقل کرنے کی یہاں ضرورت نہیں کیونکہ نہ تو امام شافعیؒ کا استدلال اس حدیث کی تصحیح پر موقوف ہے نہ ہی حنفیہ کا جواب اس کی تضعیف پر۔ واللہ اعلم

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْقِرَاءَةِ فِي الصُّبْحِ

یہاں سے چار ابواب مختلف نمازوں میں تسرۃ کی مقدار مسنون سے متعلق ہیں، اس پر تقریباً تمام فقہاء کا اتفاق ہے کہ فجر اور ظہر میں طوالت مفصل، عصر اور عشاء میں اوساط مفصل اور مغرب میں قصار مفصل پڑھنا مسنون ہے اور اس میں اصل حضرت

۱۔ شرح معانی الآثار طبع المکتبۃ الرحیمیہ (ج ۱ ص ۱۲۶ و ص ۱۲۷) باب صفۃ الجوس فی الصلوۃ کیف ہو ۱۲

۲۔ وأخرجه البخاری (فی صحیحہ) (ج ۱ ص ۱۱۴) باب ستر الجوس فی التشہد من طریق محمد بن عمرو بن حلوان عن محمد بن عمرو بن عطاء وليس فی سندہ عبد الحمید بن جعفر وليس فی متنہ ذکر آلی قتادہ ولا ذکر عشرة من الصحابة ولا ذکر رفع اليدين عند الركوع ولجاء ولجاء لركعتين وفيه وصف بالشول فقط الملتقط من معارف السنن (ج ۳ ص ۱۷۹) بتغيير سير ۱۲ مرتب عنی عنہ

۳۔ (۱) الباب المذكور

(۲) فی القراءة فی الظہر والعصر

(۳) فی القراءة فی المغرب

(۴) فی القراءة فی صلوۃ العشاء — ۱۲ مرتب

عمر فاروق رضی اللہ عنہ کا مکتوب^۱ ہے جو انہوں نے حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ کو لکھا تھا، اس میں یہی تفصیل مذکور ہے، اس خط کے کئی حصے امام ترمذیؒ نے ان چار ابواب میں ذکر کئے ہیں، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا عام معمول بھی مجموعہ روایات سے یہی معلوم ہوتا ہے البتہ کبھی اس کے خلاف بھی ثابت ہے مثلاً مغرب کی نماز میں سورہ طہ سورہ مرسلات اور سورہ حم الدخان کا پڑھنا لیکن اس قسم کے واقعات بیان جواز پر محمول ہیں تاکہ لوگ کسی خاص سورہ کو واجب نہ سمجھ لیں۔

واللہ اعلم بالصواب والیہ المرجع والمآب



^۱ رواہ عبد الرزاق فی مصنفہ (ج ۲ ص ۱۰۴) باب ما یقرأ فی الصلوۃ، وابن ابی شیبہ فی مصنفہ (ج ۱ ص ۳۵۸- ما یقرأ بہ فی المغرب) مختصراً ۱۲ مرتباً عنی عنہ

^۲ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۰۵) باب الجہر فی المغرب ۱۲

^۳ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۰۵) باب القرۃ فی المغرب ۱۲

^۴ نسائی (ج ۱ ص ۱۵۴) القرۃ فی المغرب بحم الدخان ۱۲

باب ماجاء فی القراءة خلف الامام

قرارت ناتحہ خلف الامام کا مسئلہ ابتداء سے مختلف فیہ اور معرکہ الارار رہا ہے ، اس مسئلہ کو نماز کے اختلافی مسائل میں سب سے زیادہ اہمیت حاصل ہے کیونکہ اس میں اختلاف افضلیت اور عدم افضلیت کا نہیں جواز و عدم جواز بلکہ وجوب و تحریم کا ہے ، چنانچہ اس مسئلہ پر قلمی اور زبانی مناظرات کا بازار گرم رہا ہے اور اس موضوع پر فریقین کی طرف سے اتنی تصانیف لکھی گئی ہیں جن سے ایک پورا کتب خانہ تیار ہو سکتا ہے ۔

ہمارے علم میں اس موضوع پر سب سے پہلی مستقل کتاب امام بخاریؒ نے ”جزء القراءة خلف الامام“ کے نام سے لکھی ہے اور ان کے بعد امام بیہقیؒ نے اس موضوع پر ”کتاب القراءة“ تحریر فرمائی ، اُس ابتدائی دور میں کسی حنفی عالم کی اس موضوع پر کسی مستقل کتاب کا ذکر نہیں ملتا البتہ امام بیہقیؒ اپنی ”کتاب القراءة“ میں بکثرت ایک حنفی عالم کی تردید کرتے ہیں جس سے معلوم ہوتا ہے کہ علماء احناف میں سے کسی نے اس مسئلہ پر امام بیہقیؒ سے پہلے کوئی کتاب لکھی تھی ، پھر آخری دور میں جب غیر مقلدین نے اس مسئلہ کو بہت اچھالا اور اس کی وجہ سے حنفیہ کے خلاف محاذ قائم کیا اور ان کی نمازوں کے فاسد ہونے کا اعلان کیا تو علماء ہند نے اس کے جواب میں متعدد کتابیں تالیف کیں چنانچہ علامہ عبدالحیؒ لکھنوی نے ”امام الکلام فی القراءة خلف الامام“ اور اس کا حاشیہ ”غیث الغمام فی القراءة خلف الامام“ تحریر فرمایا ، نیز حضرت مولانا محمد قاسم صاحب نانوتوی نے ”الدلیل المحکم فی ترک القراءة للمؤتم“ او

”توثیق الکلام فی ترک القراءة خلف الامام“ حضرت مولانا رشید احمد صاحب گنگوہی نے ”ہدایۃ المعتدی فی قراءۃ المقتدی“ حضرت مولانا احمد علی صاحب سہارنپوریؒ نے ”الدلیل

القوی علی ترک القراءة للمقتدی؛ شیخ محمد ہاشم سندھی نے "تنقیح الکلام فی القراءۃ خلف الامام" اور علامہ ظہیر حسن نیوی نے متعدد رسالے تالیف فرمائے۔ پھر حضرت شاہ صاحب نے ایک رسالہ فارسی زبان میں "فصل الخطاب فی مسئلۃ أم الكتاب" پھر دوسرا رسالہ عربی میں "خاتمة الخطاب فی مسئلۃ فاتحۃ الكتاب" تحریر فرمایا۔ پھر حضرت مولانا ظفر احمد صاحب عثمانی صاحب "اعلاء السنن" نے بھی "فاتحۃ الکلام فی القراءۃ خلف الامام" تحریر فرمایا۔ پھر آخر میں ہمارے زمانے میں حضرت مولانا سرفراز خان صاحب مفتدر نے "احسن الکلام فی ترک القراءة خلف الامام" کے نام سے دو جلدوں میں اسی موضوع پر کتاب لکھی، جسے اس موضوع کے مباحث کا جامع ترین ذخیرہ کہنا چاہئے۔ ہم یہاں اس مسئلہ کی ضروری تحقیق اختصار کے ساتھ پیش کریں گے۔

تفصیل مذاہب | اس مسئلہ میں مذاہب کی تفصیل یہ ہے کہ حنفیہ کے نزدیک

قرارت فاتحہ خلف الامام صلوات جہریہ اور صلوات سترہ دونوں میں مکروہ تحریمی ہے۔ چنانچہ حنفیہ کی ظاہر روایت یہی ہے۔ البتہ امام محمدؒ سے ایک روایت یہ ہے کہ قرأت فاتحہ خلف الامام جہریہ میں مکروہ اور سترہ میں مستحب یا کم از کم مباح ہے۔ اسی کو علامہ عبدالحی لکھنویؒ اور بعض دوسرے متاخرین حنفیہ نے اختیار کیا ہے اور حضرت شاہ صاحبؒ کامیلان بھی اسی جانب معلوم ہوتا ہے۔ لیکن محقق ابن الہمام نے اس روایت کی تردید کی ہے۔

دوسری طرف امام شافعیؒ کے نزدیک قرارت فاتحہ خلف الامام جہری اور ستری دونوں نمازوں میں واجب ہے۔

امام مالکؒ اور امام احمدؒ اس بات پر متفق ہیں کہ جہری نمازوں میں قرارت فاتحہ خلف الامام واجب نہیں، لیکن پھر ان سے مختلف روایات ہیں، بعض روایات میں قرارت فاتحہ خلف الامام مکروہ بعض میں جائز اور بعض میں مستحب قرار دی گئی ہے۔ اور ستری نمازوں کے بارے میں ان سے تین روایات ہیں۔ ایک یہ کہ قرارت واجب ہے، دوسری یہ کہ مستحب ہے اور تیسری یہ کہ مباح ہے۔

اس سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ جہری نمازوں میں وجوب قرارت کا قول صرف امام شافعیؒ کا ہے۔ بلکہ یہ بات بھی ان کے مشہور قول کے مطابق ہے، ورنہ تحقیق یہ ہے کہ امام شافعیؒ بھی جہری نمازوں میں وجوب قرارت کے قائل نہیں ہیں۔

”المغنی“ میں ابن قدامہ کے کلام سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے، نیز ”کتاب الأم“ میں خود امام شافعیؒ کے کلام سے یہی بات سمجھ میں آتی ہے اس لئے کہ اس میں امام شافعیؒ فرماتے ہیں ”ونحن نقول كل صلوة صليت خلف الامام والامام يقرأ قراءة لا يسمع فيها قرا فيها“ اور ”کتاب الأم“ امام شافعیؒ کی کتب جدیدہ میں سے ہے نہ کہ کتب قدیمہ میں سے، جیسا کہ حافظ ابن کثیرؒ نے ”البدایة والنهاية“ میں اور علامہ سیوطیؒ نے ”حسن المحاضر“ (ج ۱ ص ۱۲) میں اس کی تصریح کی ہے کہ ”کتاب الأم“ امام شافعیؒ نے مصر منتقل ہونے کے بعد تالیف کی، لہذا یہ ان کی کتب جدیدہ میں سے ہے جس کا تقاضا یہ ہے کہ یہ امام شافعیؒ کا قول جدید ہو نہ کہ قول قدیم۔ اس سے واضح ہوا کہ صلوات جہریہ میں وجوب قراۃ کا مسلک صرف ہمارے زمانہ کے غیر مقلدین کا ہے یہاں تک کہ داؤد ظاہریؒ بھی اس کے قائل نہیں، نیز علامہ ابن تیمیہؒ بھی جہری نمازوں میں ترک قرارت فاتحہ خلف الامام کے قائل ہیں۔ اور ستری نمازوں میں بھی غالباً صرف استحباب قرارت ہی کے قائل ہیں۔



۱۔ احسن الکلام (ج ۱ ص ۹) بإحالة مغنی ابن قدامة (ج ۱ ص ۶۰۹) ۱۲
 ۲۔ (ج ۲ ص ۱۵۳) ۱۲ فقال: ثم انتقل (إلى الامام الشافعي - مرتب) منها (إلى من بغداد) فاقام بها إلى ان مات في هذه السنة (سنة ۲۰۴) وصنف بها كتاب الأم وهو من كتبه الجديدة لانها من رواية الربيع بن سليمان وهو مصري وقد زعم امام الحرمين (هو عبد الملك البراء المعالي الجويني الشافعي شيخ الامام الغزالي) لقب بامام الحرمين لأجل تدريسه زمنا طويلا في الحرمين الشريفين - مرتب) وغيره أنه من القديم وهذا بعيد وعجيب من مثله (البدایة والنهاية ج ۱ ص ۲۵۲) الملتقط من ”احسن الکلام“ (ج ۱ ص ۵۳ و ۵۴) بتغير لیسیر - ۱۲ مرتب عنی عنه
 ۳۔ کما فی ”احسن الکلام“ (ج ۱ ص ۵۱) بإحالة مغنی ابن قدامة (ج ۱ ص ۶۰۹) ۱۲
 ۴۔ انظر ”احسن الکلام“ (ج ۱ ص ۶۸ إلى ص ۷۰) نیز علامہ ابن القیمؒ کا مسلک بھی حنفیہ کے مطابق ہے، حوالہ بالا (ص ۷۰ و ۷۱) ۱۲ مرتب عنی عنه

قائلین قرأت فاتحہ خلف الامام کے دلائل

حضرت عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ کی حدیث | امام شافعیؒ اور قائلین قرأت فاتحہ خلف الامام کی سب سے قابل اعتماد اور قوی دلیل حضرت

عبادہ بن الصامتؓ کی حدیث باب ہے۔ ”قال صلی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الصبح فتقلت علیہ القراءة فلما انصرف قال انی اراکم تقرءون وراء امامکم قال قلنا یا رسول اللہ ای وانہ قال لا تفعلوا الا بام القرآن فانہ لا صلوة لمن لم یقرأ بها“ یہ حدیث اگرچہ شافعیہ کے مسلک پر صریح ہے لیکن صحیح نہیں چنانچہ امام احمدؒ نے اس حدیث کو معلول قرار دیا ہے کما حکاہ ابن تیمیہؒ فی فتاواہ۔ نیز حافظ ابن عبد البرؒ اور بعض دوسرے محدثین نے بھی اسے معلول کہا ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ حضرت عبادہ بن الصامتؓ کی یہ حدیث تین طریقوں سے مروی ہے :

۱ صحیحین کی مرفوع روایت ”ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال: لا صلوة لمن لم یقرأ بفاتحة الكتاب“ (لفظہ للبخاری)

۲ ابن ابی شیبہؒ نے مصنف میں، طاہریؒ نے احکام القرآن میں اور علامہ ابن تیمیہؒ نے اپنے فتاویٰ میں محمود بن الربیعؒ سے نقل کیا ہے ”قال: صلیت صلوة والی جنبی عبادہ بن الصامت، قال فقرأ بفاتحة الكتاب، قال: فقلت له: یا ابا الولید! ألم أسمعک تقرأ بفاتحة الكتاب؟ قال: أجل، انہ لا صلوة الا بها“

۳ (ج ۲ ص ۱۷۸) طبع دار الکتب الحدیثہ بمصر ۱۲

۴ فاخر جہا البخاری فی باب ”وجوب القراءة للامام والمأموم فی الصلوات کما فی المحض والسفر وما یجہ فیہا وما ینحاف“ من صحیحہ (ج ۱ ص ۱۰۷) و مسلم فی کتاب الصلوة تحت باب وجوب قراءة الفاتحة فی کل رکعة وانہ اذا لم یحسن الفاتحة ولا امکنہ تعلمها قرأ ما تيسر له غیرها“ من صحیحہ (ج ۱ ص ۱۶۹)۔ سیفی عنی عنہ۔

۵ (ج ۱ ص ۳۷۵) کتاب الصلوات، من رخص فی القراءة خلف الامام ۱۳

۶ کما فی الجوهر (معارف السنن۔ ج ۳ ص ۲۰۰) ۱۳

۷ (ج ۲ ص ۶۳) و (ج ۲ ص ۴۶) انظر معارف السنن (ج ۳ ص ۲۰۰) ۱۳ سیفی

دلفظہ لابن ابی شیبہ (فتاویٰ ابن تیمیہ کی روایت میں خلف الامام کی بھی تصریح ہے۔
۳ ترمذی کی مذکورہ بالا حدیث باب۔

ان تینوں طرق میں سے پہلا طریق بالاتفاق صحیح ہے لیکن اس سے فریق ثانی کا استدلال صحیح نہیں۔ اس لئے کہ حنفیہ اس کی یہ توجیہ کرتے ہیں کہ یہ منفرد یا امام کے حق میں ہے، دوسرے جوابات اور تفصیل آگے آئے گی۔

یاد دوسرا طریق سو وہ بھی صحیح ہے لیکن اس سے بھی شافعیہ وغیرہ کے مذہب پر کوئی صریح دلیل مرفوع قائم نہیں ہوتی کیونکہ وہ حضرت عبادہؓ کا اپنا اجتہاد ہے، یعنی انہوں نے ”لاصلوۃ لمن لم یقرأ“ والی حدیث کو امام اور مقتدی دونوں کے لئے عام سمجھا اور اس سے یہ حکم مستنبط کیا کہ مقتدی پر بھی قرات فاتحہ واجب ہے لیکن ان کا یہ استنباط احادیث مرفوعہ کے مقابلہ میں حجت نہیں ہو سکتا۔ بلکہ اس حدیث سے حنفی کی تائید ہوتی ہے کیونکہ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اکثر صحابہ و تابعین ترک قرات خلف الامام پر کاربند تھے۔ جس کی دلیل یہ ہے کہ اگر ایسا ہوتا تو حضرت محمود بن الربیعؓ حضرت عبادہؓ کو قرات فاتحہ کرتے ہوئے دیکھ کر تعجب سے سوال نہ کرتے، ان کا تعجب سے سوال کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ حضرت عبادہؓ کا عمل صحابہ و تابعین کے عام عمل کے خلاف تھا۔ اس کے علاوہ ظاہر یہ ہے کہ حضرت محمود بن الربیعؓ نے فاتحہ کی قرات نہیں کی اس کے باوجود حضرت عبادہؓ نے ان کو اعادۂ نماز کا حکم نہیں دیا اس سے معلوم ہوا کہ حضرت عبادہؓ کے نزدیک بھی قرات فاتحہ مقتدی کے لئے واجب نہیں تھی۔

اب صرف تیسرا طریق رہ جاتا ہے یعنی ترمذی کی حدیث باب کا، سو وہ بیشک شافعیہ کے مذہب پر صریح ہے لیکن صحیح نہیں اور امام احمدؒ، علامہ ابن تیمیہؒ، حافظ ابن عبد البرؒ اور دوسرے محقق محدثین نے مندرجہ ذیل اعتراضات کی بناء پر معطل اور غیر صحیح قرار دیا ہے۔

۱۔ _____ محدثین کا خیال یہ ہے کہ کسی راوی نے وہم اور غلطی سے پہلی دو روایتوں کو خلط ملط کر کے یہ تیسری روایت بنادی ہے۔ اس وہم کی ذمہ داری مکحول پر عائد کی جاتی ہے۔ وجہ یہ ہے کہ حضرت عبادہ بن الصامتؓ کی یہ حدیث محمود بن الربیعؓ کے بہت سے شاگردوں نے روایت کی ہے لیکن وہ سب اس کو یا تو پہلے طریق سے روایت کرتے ہیں یا دوسرے طریق سے، یعنی ان میں سے کسی نے بھی قرات فاتحہ خلف الامام کا حکم صراحۃً آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب نہیں کیا، یہ نسبت صرف مکحول نے کی ہے اور حدیث کو تیسرے طریق سے روایت کیا ہے۔

اور مکحول اگرچہ بحیثیت مجموعی ثقہ ہیں لیکن محدثین اور علماء جرح و تعدیل نے ان کے بارے میں یہ تصریح کی ہے کہ بسا اوقات ان کو روایات میں وہم ہو جاتا ہے یہاں بھی ظاہر یہ ہے کہ اس روایت میں بھی ان کو وہم ہوا ہے اور انہوں نے دو تین روایتوں کو خلط ملط کر کے ایک مستقل روایت بنادی۔ اس وہم کی پوری تفصیل علامہ ابن تیمیہؒ نے فتاویٰ میں ذکر کی ہے، نیز امام ترمذیؒ نے اس حدیث کو نقل کرنے کے بعد حضرت عبادہؓ کی اس حدیث کو امام زہریؒ کے طریق سے نقل کیا ہے جس میں صرف ”لا صلوة لمن لم یقرأ بفاتحة الكتاب“ کے الفاظ ہیں، اور پھر فرمایا ”وهذا اصح“

- ۲۔۔۔ اس حدیث کی سند میں شدید اختلاف پایا جاتا ہے جس کی وجوہ درج ذیل ہیں :
- (۱) بعض طرق کی سند یہ ہے ”مکحول عن عبادة الصامت“ القطاع کے ساتھ فان مکحول کذ لیسع من عبادة بالاتفاق۔
- (۲) بعض میں ”عن مکحول عن محمود بن الربیع عن عبادة بن الصامت“ کے طریق سے مروی ہے کما عند الترمذی فی الباب۔
- (۳) ایک طریق اس طرح مروی ہے ”مکحول عن نافع بن محمود عن عبادة بن الصامت“ کما عند ابی داؤد۔
- (۴) بعض طرق میں سند اس طرح ہے ”مکحول عن نافع بن محمود عن محمود بن الربیع عن عبادة بن الصامت“
- (۵) بعض میں اس طرح ہے ”مکحول عن محمود عن ابی نعیم انتہ سمع عبادة بن الصامت عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم“

۱۔ (ج ۲ ص ۱۷۸) طبع دارالکتب الحدیثہ بمصر ۱۲
 ۲۔ کما فی سنن الدارقطنی (ج ۱ ص ۳۱۹) باب وجوب قراءة ام الكتاب فی الصلوة
 وخلف الامام ۱۱ سیفی ۳۔ (ج ۱ ص ۱۱۹) باب من ترک القراءة فی صلوة ۱۲
 ۴۔ کما ہو فی الاصابة فی تہجۃ محمود (ج ۳ ص ۳۸۶) عن الدارقطنی (کذا فی معارف السنن (ج ۳ ص ۲۰۳) مرتب عنی عنہ ۵۔ کما عند الدارقطنی فی سننہ (ج ۱ ص ۳۱۹)
 باب وجوب قراءة ام الكتاب فی الصلوة وخلف الامام ۱۲ سیفی

(۶) ایک طریق میں مکحول اسے رجا بن حیوہ کے واسطے سے عبد اللہ بن عمرو سے روایت کرتے ہیں۔ کما اشار الیہ الماردینی۔ (معارف السنن ج ۳ ص ۲۰۳)

(۷) ایک طریق میں مکحول براہ راست عبد اللہ بن عمرو سے روایت کرتے ہیں بحکاکہ ایضاً الماردینی (معارف السنن ج ۳ ص ۲۰۳)

(۸) ایک طریق میں رجا، اسے محمود بن الربیع سے موقوفاً علی عبادہ روایت کرتے ہیں۔ کما عند الطحاوی فی احکامہ، کما حکاکہ الماردینی (معارف السنن ج ۳ ص ۲۰۳)

اضطراب سند کی ان وجوہ ثمانیہ سے پتہ چلتا ہے کہ یہ حدیث رفعاً ووقفاً بھی مضطرب ہے اور اتصالاً و انتظاماً بھی، اور اس اعتبار سے بھی اس میں اضطراب پایا جاتا ہے کہ عبادہ سے اس کو روایت کرنے والے نافع بن محمود ہیں یا محمود بن الربیع یا پھر ابو نعیم۔ نیز اس میں بھی اضطراب ہے کہ یہ قصہ حضرت عبادہ کا ہے یا عبد اللہ بن عمرو کا۔ وھل بعد هذا الاضطراب الشدید یكون الحدیث صحیحاً ؟

۳۔۔ اس حدیث کے متن میں بھی اضطراب ہے جس کی تفصیل حضرت شاہ صاحب نے ”فصل الخطاب“ میں بیان فرمائی ہے فلیراجع۔

۴۔۔ مکحول کے بارے میں یہ معروف ہے کہ وہ مدلسین میں سے ہیں اور یہ ان کا عنعنہ ہے۔

۵۔۔ مکحول کے شاگرد محمد بن اسحاق ہیں ان کے بارے میں پیچھے یہ گزر چکا ہے کہ ان کے ثفراً اور عنعنہ مشکوک ہیں۔

۶۔۔ ابوداؤد وغیرہ کی روایت میں نافع بن محمود آئے ہیں اور وہ مجہول ہیں، بلکہ اغلب یہ ہے کہ ترمذی کی روایت میں بھی مکحول نے ان سے تدلیس کی ہے۔

ان وجوہ کی بنا پر محدثین نے اس حدیث کو معلول قرار دیا ہے۔ یہاں تک کہ حافظ شمس الدین ذہبی جو شافعیہ میں سے ہیں اور اسانید و عمالی کے ماہر نقاد سمجھے جاتے ہیں، انہوں نے ”میزان الاعتدال“ میں محمود بن الربیع کے ترجمہ کے تحت یہ اعتراف کیا ہے کہ ان کی یہ حدیث معلول ہے،

۱۔ انظر لتفصیل الاضطرابات فی لفظ حدیث عبادہ معارف السنن (ج ۳ ص ۲۰۳) ۲۔ فقد ذکر الشیخ البیہقی ثلاثہ عشر لفظاً فی حدیث عبادہ بن الصامتؓ ۱۲ سیفی عفی عنہ۔

لہذا اس سے استدلال درست نہیں۔

اور اگر بالفرض تھوڑی دیر کے لئے اس حدیث کو صحیح بھی تسلیم کر لیا جائے تو بھی شافعیہ کا استدلال اس سے درست نہیں ہو سکتا اس کی وجہ حضرت مولانا رشید احمد صاحب گنگوہیؒ نے ”ہدایۃ المعتدی فی قراءۃ المقتدی“ میں یہ بیان فرمائی ہے کہ محل استدلال ”لا تفعلوا الا بآم القرآن“ ہے اور یہاں نہیں سے استثناء کیا گیا ہے اور جب نہیں سے استثناء کیا جائے تو مستثنیٰ کی اہمیت ثابت ہوتی ہے نہ کہ وجوب۔

لیکن اس پر اشکال ہوتا ہے کہ آگے ”لا صلوة لمن لم یقرأ بها“ کا جملہ بھی آ رہا ہے جو وجوب پر دلالت کر رہا ہے۔

اس کا جواب حضرت گنگوہیؒ نے ”ہدایۃ المعتدی“ میں یہ دیا ہے کہ یہ جملہ حکم قراءۃ فاتحہ کی تعلیل نہیں بلکہ استشہاد ہے اور مطلب یہ ہے کہ فاتحہ کے پڑھنے میں حرج نہیں کیونکہ اس کی بڑی اہمیت ہے اور جب یہ دوسروں (امام و منفرد) کے حق میں واجب ہے تو مقتدی کے حق میں کم از کم جائز ہوگی۔

مختصر یہ کہ حضرت عبادہ بن صامتؓ کی حدیث کا صرف پہلا طریق یعنی ”لا صلوة لمن لم یقرأ بفاتحة الكتاب“ ہی صحیح ہے لیکن اس سے قرارت فاتحہ خلف الامام پر استدلال نہیں ہو سکتا۔ اول تو اس لئے کہ دوسرے دلائل کی روشنی میں یہ حکم امام اور منفرد کے ساتھ مخصوص ہے مقتدی کے لئے یہ حکم نہیں کیونکہ مقتدی اس کا تابع ہوتا ہے کیسا سیأتی تفصیلہ فی ادلة الخفیۃ۔ دوسرے یہ ممکن ہے کہ اس حدیث میں قرارت سے مراد عام ہو خواہ قراءۃ حقیقیہ ہو ”کقراءة الامام والمنفرد“ یا قراءۃ حکمیہ ”کقراءة المقتدی“ چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد ”من کان له امام فقرأه الامام له قرأه“ سے یہی ثابت ہوتا ہے کیسا سیأتی۔

۱۔ والفرق بینہما ان العلة ما کان مدار الحكم فی تلك المسألة خاصة والشاھ ما لا یكون مدارا فیہ وانما یلائمہ فیذاکر لاجل ملائمتہ ومناسبتہ ولہ نظائر فی الحدیث (کنز فی معارف السنن (ج ۳ ص ۲۰۸) مرتب عفی عنہ

۲۔ وانظر للتفصیل معارف السنن (ج ۳ ص ۲۰۶ الی ۲۱۵) مرتب عفی عنہ

۳۔ سنن ابن ماجہ (ص ۶۱) باب اذا قرأ الامام فانصتوا ۱۷

حدیث عبادہ میں فصاعداً کی زیادتی | اس حدیث کی سب سے بہترین توجیہ حضرت شاہ صاحبؒ نے ”فصل الخطاب فی مسئلہ

أَمَّا الْكِتَابُ“ میں کی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ اس حدیث میں ”فصاعداً“ کی زیادتی صحیح روایات میں ثابت ہے گویا پوری حدیث اس طرح ہے ”لا صلوة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب فصاعداً“ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ضم سورت کا بھی وہی حکم ہے جو فاتحہ کتاب کا ہے۔ فَمَا هُوَ جَوَابُ كَمْ فِي سُورَةِ فَهُوَ جَوَابُنَا فِي الْفَاتِحَةِ۔ بَارِ حَفِيْهِ كَامَسْئَلِكُ تَوْصَافٍ هِيَ اِرْرَانُ لَوْ جَوَابُ هِيَ كِي ضَرْوَرَتِ هِيَ نَهِيْنَ اِس لِّئَلَّيْ كَه ”فَصَاعِدًا“ كِي زِيَادَتِي كِي بَعْدُ حَدِيْثٍ كَامَطْلَبٍ يَهِيْ بِنْتَا يَهِيْ كِي جَوْشَخْصٍ مُّطْلَقٍ قَرَارَتِ نَه كَرَّ يَعْْنِيْ نَه ضَمِّ سُوْرَتِ كَرَّ نَه فَاتِحَةٍ پُڑھے اِن كِي نَمَازِ نَهِيْنَ هُوْنِيْ۔ گُوِيَا عَدِمَ صَلَوةٌ كَا حَكْمُ قَرَارَتِ كِي بِالْكُلِّ مُنْتَفِيْ هُوَ جَانِيْ پَر لُكَّ كَا لِيْ ”فَصَاعِدًا“ كِي زِيَادَتِي پَر اِمَامُ بَخَارِيؒ نِي ”جَنَاءُ الْقِرَاءَةِ“ مِيْ يَهِيْ اِعْتِرَاضُ كِيَا يَهِيْ كِي يَهِيْ صَرْفِ مَعْمَرٍ كَا تَفَرَّدِيْ وَرَنَه دُوسَرِيْ رَاوِي اِس كُو ذَكْرُ نَهِيْنَ كَرْتِي لِهَذَا يَهِيْ زِيَادَتِي قَابِلُ اِعْتِبَارِيْ اِس كَا جَوَابُ يَهِيْ كِي اَوَّلُ تَوْ مَعْمَرِ نَهَا يَتِ ثَقَّةٌ مِيْ بَلَكَا اِن كُو ”اَثْبَتِ النَّاسُ فِي الزَّهْرِيْ“ قَرَار دِيَا كِيَا يَهِيْ اُوْرِيْ هَدِيْثِ زَهْرِيْ هِيَ سِيْ مَرْوِيْ يَهِيْ لِهَذَا اِن كَا تَفَرَّدُ قَابِلُ قَبُوْلٍ يَهِيْ۔ ”لَا اَنْ زِيَادَةُ الثَّقَةِ مَقْبُوْلَةٌ“

دوسرے حقیقت یہ ہے کہ ”فصاعداً“ کی زیادتی میں معمر متفرد بھی نہیں اور زیادتی دوسرے ثقف راویوں سے بھی مروی ہے چنانچہ حضرت شاہ صاحبؒ نے ”فضل الخطاب“ میں ثابت

۱۔ كما في الصحيح لمسلم (ج ۱ ص ۱۶۹) باب وجوب قراءة الفاتحة في كل ركعة وإنه
إذا لم يحسن الفاتحة ولا أمكنه تعلمها قراءاً ما يتيسر له غيرها، والسنن للنسائي
(ج ۱ ص ۱۲۵) كتاب الافتتاح ”باب إيجاب قراءة فاتحة الكتاب في الصلوة“ في
كليهما عن طريق معمر ۱۲ سيفي عفي عنه

۲۔ اس سے متعلقہ کچھ بحث ”درس ترمذی“ (ج ۱ ص ۵۰۸ تا ۵۱۲ طبع اول) باب ما جاء أنه لا صلوة
إلا بفاتحة الكتاب کے تحت گزر چکی ہے فليطالع ۱۲ سيفي عفي عنه

کیا ہے کہ معمرؓ کے علاوہ سفیان بن عیینہؓ، امام اوزاعیؓ، شعب بن ابی حمزہؓ اور عبد الرحمن بن اسحاق مدنیؓ نے ان کی متابعت کی ہے صحیح ہونے میں کوئی شبہ نہیں۔

البتہ امام بخاریؒ نے یہاں ایک دوسرا مضبوط اعتراض کیا ہے اور وہ یہ کہ اگر بالفرض یہ زیادتی صحیح ہو تب بھی حدیث باب کا یہ مطلب نہیں ہوگا کہ صلوٰۃ کی نفی فاتحہ اور سورت دونوں کی نفی پر موقوف ہے بلکہ مطلب یہ ہوگا کہ فاتحہ کی قرارت تو فرض ہے جس کے ترک سے صلوٰۃ کی نفی لازم آئے گی لیکن اس سے زائد کا پڑھنا واجب نہیں محض مستحب ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ سیبویہ نے ”الکتاب“ میں لکھا ہے کہ کلام عرب میں لفظ ”فصاعداً“ ایجاب ما قبلہ و تنخیر ما بعدہ کے لئے آتا ہے مثلاً اگر کوئی شخص کہے ”بعثہ بدرہم فصاعداً“ تو اس کا مطلب محاورہ کی رو سے یہ ہوگا کہ ایک درہم میں بیچنا واجب ہے اور اس سے زیادہ میں اختیار ہے لہذا اسی طرح حدیث زیر بحث میں بھی قرارت فاتحہ فرض اور اس سے زیادہ مستنون یا مستحب ہوگی۔

امام بخاریؒ کے اس اعتراض کا جواب کسی حنفی عالم قواعد عربیہ کی روشنی میں لفظ ”فصاعداً“ کی تحقیق کے کلام میں نہیں ملتا البتہ حضرت شاہ صاحبؒ نے ”فصل الخطاب“ میں اس کا نہایت شافی و کافی جواب دیا ہے، ان کی یہ بحث نہایت دقیق ہے جس کو ان کے شاگرد رشید حضرت علامہ نورؒ نے معارف السنن میں تشریح کے ساتھ بیان کیا ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ ”فصاعداً“ محاورہ

۱۔ کما فی روایۃ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۱۹) باب من ترک القراءۃ فی صلوٰتہ ۱۲

۲۔ کتاب القراءۃ للبیہقی ص ۱۱، انظر معارف السنن (ج ۳ ص ۲۲۳) واحسن الکلام

فی ترک القراءۃ خلف الامام (ج ۲ ص ۲۸) ۱۲ مرتب عن اللہ عنہ

۳۔ سوالہ بالا

۴۔ معارف السنن (ج ۳ ص ۲۲۳) (باحالۃ جزء القراءۃ خلف الامام) وأحسن

الکلام (ج ۲ ص ۲۸) (باحالۃ کتاب القراءۃ للبیہقی ص ۱۱) وفصل الخطاب ص ۱۲ ترغیبی عنہ

۵۔ نیز ”فصاعداً“ کی زیادتی صالح بن کیسان سے بھی منقول ہے، کذا فی احسن الکلام (ج ۲ ص ۲۸)

۶۔ بحالۃ عمدۃ القاری (ج ۳ ص ۶۹) ۴ سیفی عنی عنہ (حاشیہ لا آئندہ صفحہ پرلاحظہ ہو)

عرب میں سے ایک محاورہ ہے اور محاورہ کا تائدہ یہ ہے کہ انہیں کسی قاعدہ میں منقبط نہیں کیا جاسکتا، بلکہ یہ کلیۃً سماع پر موقوف ہوتے ہیں اور کسی ایسے اصول کے پابند نہیں ہوتے جو ہر قسم کے سیاق کلام میں مطرد ہو بلکہ محاورات کا حکم مختلف سیاقات میں بدلتا رہتا ہے چنانچہ ایسا بکثرت ہوتا ہے کہ ایک محاورہ جملہ خبریہ میں ایک معنی دیتا ہے اور انشائیہ میں دوسرے معنی۔ سیاق اثبات میں اس کے ایک معنی ہوتے ہیں اور سیاق نفی میں دوسرے۔ یہی حال ”فصاعدًا“ کا ہے۔ کلام عرب کے تتبع سے معلوم ہوتا ہے کہ ”فصاعدًا“ کئی معانی کے لئے استعمال ہوتا ہے، ایک معنی اس کے بیشک ”ایجاب ماقبلہ و تخییر مابعد“ کے بھی آتے ہیں، جیسے ”بعثہ بدرہم فصاعدًا“ لیکن بعض اوقات اس کے بالکل برعکس یہ لفظ ”ادخال مابعد“ کا حکم ماقبلہ کے لئے بھی آتا ہے جیسے ”مشیت میلین فصاعدًا“ جس کا مطلب یہ ہے کہ میلین سے زیادہ بھی میلین کے حکم یعنی مشی میں داخل ہے اس کے ایک معنی توزیع (تقسیم الاحاد علی الامداد) کے بھی آتے ہیں جیسے ”بعثہ بدرہم فصاعدًا“ جس کا مطلب یہ ہے کہ میں نے اس جنس کے بعض افراد ایک درہم میں فروخت کئے اور بعض افراد اس سے زائد میں، ومن هذا القیل ”قرأت کل یوم جزءاً من القرآن فصاعدًا“

لہذا صرف ایک مثال پیش کر کے یہ دعویٰ درست نہیں کہ ”فصاعدًا“ ہمیشہ ایک ہی معنی کے لئے آتا ہے بلکہ جب ”فصاعدًا“ میں یہ تینوں احتمالات ممکن ہیں تو ”لا صلوة لمن لم یقرأ بفاتحة الكتاب فصاعدًا“ کو ”بعثہ بدرہم فصاعدًا“ پر نہیں بلکہ ”مشیت میلین فصاعدًا“ پر قیاس کیا جائے گا، اور لفظ ”فصاعدًا“ ”ادخال مابعد“ فی حکم ماقبلہ کے لئے ہو گا نہ کہ ایجاب اور تخییر کے لئے، بالخصوص جبکہ زیر بحث حدیث جملہ خبریہ ہے اور امام بخاری کی بیان کردہ مثال ”بعثہ بدرہم فصاعدًا“ جملہ انشائیہ ہے وہاں نفی ہے یہاں اثبات، لہذا ”فصاعدًا“ یہاں ”ادخال مابعد“ فی حکم ماقبلہ ہی کے لئے ہے جس کی دلیل یہ بھی ہے کہ حدیث مذکور میں لفظ ”فصاعدًا“ ترکیب کے اعتبار سے ”فاتحة الكتاب“ سے حال واقع ہو رہا ہے اور تقدیر عبارت اس طرح ہے

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) ۵ فلیطالع من شاء (ج ۳ من ص ۲۲۷) (الی ص ۲۳۸) تحت عنوان ”کلمة فی تحقیق قولہ ”فصاعدًا“ علی قواعد العربیة“ سیفی عفی عنہ

”لا صلوة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب حال كونها صاعداً إلى سورة غديرها“ اور یہ بات طے شدہ ہے کہ حال ذوالحال کے لئے قید ہوا کرتا ہے، اور دوسری طرف یہ قاعدہ بھی مسلم ہے کہ جب کسی مقید پر نفی داخل ہو تو وہ صرف قید کی نفی ہوتی ہے یا قید اور مقید دونوں کے مجموعہ کی، صرف مقید بدون القید کی نفی کسی حال نہیں ہوتی، لہذا جب ”فصاعداً“ فاتحہ الكتاب کے لئے قید بنا اور اس پر ”لم یقرأ“ کی نفی داخل ہوئی تو یہ نفی یا تو صرف ”فصاعداً“ کی ہوگی یا فاتحہ اور ”فصاعداً“ دونوں کی، صرف فاتحہ کی نفی کسی سورت نہیں ہو سکتی کیونکہ وہ صرف مقید بدون القید ہے جس کا تقابہ ہے کہ نماز کا فساد یا تو صرف ضم سورت کے چھوڑنے پر لازم آئے یا فاتحہ اور ضم سورت دونوں کے بیک وقت چھوڑنے پر، صرف فاتحہ کے چھوڑنے پر فساد صلوة کا کوئی سوال نہیں۔ حضرت شاہ صاحب کی تقریر پر یہ اشکال ہو سکتا ہے کہ اس کے مطابق ”بعہ بدھ“ فصاعداً، میں بھی لفظ ”فصاعداً“ ایجاب ماقبلہ و تخییر مابعدہ کے لئے نہیں ہو سکتا کیونکہ ”فصاعداً“ وہاں پر بھی حال ہوگا اور ”دھم“ کے لئے قید بنے گا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ حال کے قید بننے کی جو تقریر اوپر کی گئی ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ ”فصاعداً“ میں اصل یہ ہے کہ قید کے معنی ہوں البتہ اگر کہیں کوئی قرینہ اس کے خلاف پر دلالت کر رہا ہو تو اس کے خلاف معنی بھی مراد لئے جاسکتے ہیں۔ ”بعہ بدھ فصاعداً“ میں اہل عرب کا مخصوص استعمال اس بات کا قرینہ ہے کہ یہاں پر قید کے معنی مراد نہیں، اس کے برخلاف زیر بحث حدیث میں اس قسم کا کوئی قرینہ پایا نہیں جا رہا جو اس اصل معنی سے محذول کا سبب بن سکتا ہو، لہذا یہاں پر لفظ ”فصاعداً“ اپنے اصلی معنی پر برقرار ہے گا، بلکہ اس اصلی معنی کے حق میں کچھ مزید شواہد بھی موجود ہیں اور وہ یہ کہ بعض روایات میں یہاں پر ”فصاعداً“ کے بجائے ”وماتیس“

لہ کما فی روایۃ ابی سعید قال اُمرنا ان نقرأ بفاتحة الكتاب و ماتیس عند ابی داؤد فی سننہ (ج ۱ ص ۱۱۸) باب من تراء القراءۃ فی صلوتہ . وعند البیہقی فی سننہ الکبری (ج ۲ ص ۶۰) باب الاقتصار علی قراءۃ بعض السورۃ قال اُمرنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان نقرأ بفاتحة الكتاب و بما تیس ۱۲ مرتباً اللہ

اور ”فما زاد“ جیسے الفاظ بھی مروی ہیں جو ”ادخال ما بعدہ“ فی حکم ما قبلہ کے معنی کے لئے مستعین ہیں۔

بہرہاں ”فما عدا“ یا اس جیسی دوسری زیادتی کے ثبوت کے بعد اگر حضرت عبادہ کی حدیث سے قرارت خاتمہ خلف الامام کا وجوب ثابت ہو سکتا ہے تو قرأتِ سورت خلف الامام کا وجوب بھی ثابت ہو سکتا ہے فما هو وجوبکم فی وجوب السورة فهو وجوبنا فی القاء حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث | شافعیہ وغیرہ کی دوسری دلیل حضرت ابوہریرہ کی روایت ہے جو صحیح مسلم میں موجود ہے اور امام ترمذی نے بھی اسے تعلیقاً نقل کیا ہے ”عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم انه قال

لے کما فی روایۃ ابی ہریرۃ عند ابی داؤد فی سننہ (ج ۱ ص ۱۱۸) باب من ترک القراءۃ فی صلوٰتہ . وعند البیہقی فی سننہ الکبریٰ (ج ۲ ص ۳۷) باب فمن القراءۃ فی کل رکعۃ بعد التعوذ ۳ سیفی عفا اللہ عنہ

۲۰ نیز معجم طبرانی اوسط میں حضرت عبادہ بن صامتؓ کی روایت اس طرح مروی ہے ”سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول لا صلوة الا بفاتحة الكتاب وأیتین معها، علامہ سلیمی ”صحیح الزوائد“ (ج ۲ ص ۱۱۵) باب القراءۃ فی الصلوۃ کے تحت اس روایت کو ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں قلت هو فی الصحیح خلا قوله ”وأیتین معها“ وفيه الحسن بن يحيى الحشني ضعه النسائي والدارقطني وثقه وحيم وابن عدي وابن معين في رواية - نیز روایات میں اسی مفہوم کی دوسری زیادتی بھی مروی ہیں، تفصیل کے لئے ملاحظہ فرمائیے ”حسن الکلام“ (ج ۲ ص ۲۹ و ۳۰) طبع ادارہ نشر و اشاعت مدرسۃ العلوم گوجرانہ (۱۲) رشید اشرف سیفی وثقه اللہ لخدمۃ السنۃ المسطرۃ۔

۲۱ (ج ۱ ص ۱۶۹) باب وجوب قراءة الفاتحة في كل ركعة وأنه إذا لم يحسن الفاتحة ولا أمكنه تعلمها قراءتها يتسألها غيرها . ولفظه ”عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال من صلی صلوۃ لم یقرأ فیہا بأثم القرآن فیہی خداج ثلاثا غیر تمام، فقيل لأبي هريرة أنا نكون وراء الامام فقال اقرأ بها في نفسك فإني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول قال قال الله تعالى قمت الصلوة بيني وبين عبدی لصفین الم ”مرتب غفر له

۲۲ سنن ترمذی (ج ۱ ص ۶۵) باب ما جاء فی ترک القراءۃ خلف الامام اذا جهل بالقراءۃ

من صلی صلوٰۃ لم یقرأ فیہا بأم القرآن فہی خداج غیر تمام فقال لہ
حامل الحدیث انی اکون احیا نا و اعیالہ ما قال اقرأ بها فی نفسك (اللفظ للترمذی)

اس کا جواب یہ ہے کہ اس حدیث کے دو جز ہیں ایک مرفوع ہے جس میں صرف اتنا ارشاد
ہے کہ سورۃ فاتحہ کے بغیر نماز نامکمل ہے لیکن یہ حکم حنفیہ کے دوسرے دلائل کی روشنی میں امام اور
منفرد کا ہے، اور دوسرا جز حضرت ابو ہریرہؓ پر موقوف ہے کہ انہوں نے فاتحہ خلف الامام کے بارے
میں فرمایا "اقرأ بها فی نفسك" سوا اول تو یہ حضرت ابو ہریرہؓ کا اپنا اجتہاد ہے جو احادیث
مرفوعہ کے مقابلہ میں حجت نہیں، دوسرے یہ ارشاد اس معنی میں بھی ہو سکتا ہے کہ تلفظ کے بغیر
دل دل میں سورۃ فاتحہ پڑھی جائے، اور بعض حضرات نے اس کی یہ توجیہ بھی کی ہے کہ بعض اوقات
فی نفسہ کا محاورہ حالت انفراد کے لئے بھی ہوتا ہے لہذا "اقرأ بها فی نفسك" کے معنی
ہوتے "اقرأ بها حال کونک منفرداً" اور یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ حدیث قدسی میں
ارشاد ہے "فان ذکرنی فی نفسہ ذکرک تہ فی نفسی وان ذکرنی فی ملاء ذکرک تہ
فی ملاء خیر منہم" اس میں "فی نفسہ" کا "فی ملاء" سے تقابل اس بات
کو ظاہر کر رہا ہے کہ "فی نفسہ" سے حالت انفراد مراد ہے۔

شوافع کی ایک دلیل ابو قلابہ کی روایت ہے "ان رسول اللہ
ابو قلابہ کی روایت

صلی اللہ علیہ وسلم قال لأصحابہ هل تقرءون
ابن صمیم البخاری (ج ۲ ص ۱۱۰) کتاب الرد علی الجہمیۃ وغیرہم التوحید، باب قول اللہ
"وَمُجَدِّدُكُمْ لِنَفْسِهِ إِنَّ هَذِهِ الرَّأْيَةُ أَيْضًا رَوَايَةُ أَبِي هُرَيْرَةَ وَأَخْرَجَهَا مُسْلِمٌ فِي صَحِيحِهِ (۳۴۳)
فی باب فضل الذکر والدعاء والتقرب إلی اللہ تعالیٰ وحسن الظن بہ، من کتاب الذکر والدعاء
والتوبة والاستغفار ۱۲ ستیفی جعلہ اللہ خادماً للعلوم الحدیث ۱۲

کہ أخرجه ابن ابی شیبۃ فی مصنفہ (ج ۱ ص ۲۷۲) تحت باب من رخص فی القراءة خلف الامام، عن
ہشیم قال اخبرنا خالد عن ابی قلابۃ مرسلًا وأخرجه عبد الرزاق فی مصنفہ (ج ۲ ص ۱۲۷) تحت
باب القراءة خلف الامام رقم الحدیث ۲۷۶۶ عن الثوری عن خالد الحداد عن ابی قلابۃ عن محمد
ابن ابی عائشۃ عن رجل من اصحاب محمد صلی اللہ علیہ وسلم (مرفوعاً) بهذا اللفظ، قال
قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم لعلمکم تقرءون والامام یقرأ، مرتین أو ثلاثاً، قالوا نعم یا
رسول اللہ! انا نفعل، قال فلا تفعلوا الا ان یقرأ احدکم بفاتحة الكتاب ۱۲ رضی اللہ عنہ

خلف امامکم ؟ فقال بعض نعم ، وقال بعض لا ، فقال ان كنتم لا بد فاعلمين فليقرأ احدكم فاتحة الكتاب في نفسه .

اس کا جواب یہ ہے کہ اس سے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ ترک قرات خلف الامام کو آپ نے افضل قرار دیا ، لہذا یہ حدیث شافعیہ کے خلاف ہے ۔ اس پر اگر یہ کہا جائے کہ اس سے بہر حال قرات فاتحہ خلف الامام کا جواز ثابت ہوتا ہے لہذا یہ حنفیہ کے خلاف ہے ۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ہو سکتا ہے یہ حدیث صلوٰۃ سرّیہ سے متعلق ہو اور سرّی نمازوں کے بارے میں حنفیہ کا مسلک مختار جواز قرات فاتحہ خلف الامام کا ہے ۔

شافعیہ وغیرہ کی ایک دلیل حضرت ابو قتادہؓ کی روایت بھی ہے ” ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال اتقوا دن خلفی قالوا نعم قال فلا تفعلوا الا بفاتحة الكتاب “ اس کا جواب یہ ہے کہ اول تو اس کی سند میں مالک بن یحییٰ راوی ضعیف ہے ۔ نیز دوسرے دلائل کی موجودگی میں یہ بھی صلوٰات سرّیہ پر محمول ہو سکتی ہے ۔

شافعیہ وغیرہم کے ان کے علاوہ بھی متعدد دلائل ہیں لیکن ان میں سے کوئی بھی روایت ایسی نہیں ہے جو بیک وقت صریح بھی ہو اور صحیح بھی ، یعنی اول تو ان کی مستدرک اکثر احادیث ضعیف ہیں اور جو روایات صحیح ہیں وہ غیر صریح ہیں اور حالت افراد یا حالت امامت پر محمول ہو سکتی ہیں ۔ دلائل واجوبہ کی تفصیل مطولات میں دیکھی جاسکتی ہے یہاں اس کبسط کا موقع نہیں ہے ۔

۱۔ قال العلامة العثماني في اعلاء السنن (ج ۲ ص ۱۰۴) تحت باب قوله تعالى وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا أَمْ ” قلت هذا (اسی حدیث ابی قتادہ) ایضاً مضطرب الاسناد والمتمن اَمْ ” مرتب عنی عنہ

۲۔ سنن کبریٰ بیہقی (ج ۲ ص ۱۶۶) باب من قال یقرأ خلف الامام فیما یجہر فیہ وفيما یسّر فیہ ” مرتب

۳۔ فان انت تحت التفاصيل فعليك أن تطالع احسن الكلام في ترك القراءة خلف الامام (ج ۲) و اعلاء السنن (ج ۲ ص ۴۲ الى ص ۱۲۲) باب قوله تعالى ” وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ أَمْ ” ” سیفی عنی عنہ

دلائل احناف

آیت قرآنی | حنفیہ کی سب سے پہلی دلیل قرآن کریم کی یہ آیت ہے ”وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ“

یہ آیت تلاوت قرآن کے وقت استماع اور انصات کے وجوب پر صریح ہے اور سورۃ فاتحہ کا قرآن ہونا مجمع علیہ ہے لہذا اس کے قرأت فاتحہ خلف الامام کی بھی ممانعت معلوم ہوتی ہے۔ اس آیت سے حنفیہ کے استدلال پر متعدد اعتراضات کئے گئے ہیں مثلاً ایک مشہور اعتراض یہ ہے کہ یہ آیت نماز کے بارے میں نہیں بلکہ خطبہ جمعہ کے بارے میں نازل ہوئی اور مطلب یہ ہے کہ جب امام خطبہ کہے جس میں قرآن کریم کی آیات بھی ہوتی ہیں اس وقت تم خاموش رہو۔ اس کا جواب یہ ہے کہ حافظ ابن جریر اور امام ابن ابی حاتم وغیرہ نے اپنی تفسیروں میں اور امام بیہقی نے کتاب القراءۃ میں حضرت مجاہد سے نقل کیا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں بعض حضرات صحابہ قرأت خلف الامام کیا کرتے تھے ۱۲ پر یہ آیت

لہ الجزء التاسع سورة الاحزاب رقم الآية ۲۰۴

لہ (ص ۸، رقم ۲۱۶) طبع ادارة احياء السنة، گوجرانوالہ ”اخبونا ابو عبد الله محمد بن عبد الله المحافظ رحمه الله انا عبد الرحمن بن الحسن القاضي نا ابراهيم بن الحسين نا آدم بن ابی ایاس نا ورقاء عن ابن ابی نجیم عن مجاهد قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقرأ في الصلوة فسمع قراءة فتي من الانصار فذلل ”وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا“ نیز کتاب القراءۃ (ص ۸، رقم ۲۱) میں ابوالعالیہ کی روایت مروی ہے ”اخبونا ابو عبد الله المحافظ اخبونا ابو علی الحسین ابن علی المحافظ حد ثنا ابو یعلی حد ثنا المقدمی حد ثنا عبد الوهاب عن المهاجر عن ابی العالیة قال كان النبي صلى الله عليه وسلم اذا صلى قرأ فقياً اصحابه فنزلت ” فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا “ فكت القوم وقرأ النبي صلى الله عليه وسلم یہ دونوں روایات آیت مذکورہ کے نماز سے متعلق ہونے پر دال ہیں۔ امام بیہقی نے دونوں روایات کو منقطع قرار دیکر ان سے چٹکارا حاصل کرنے کی کوشش فرمائی ہے لیکن علامہ سرفراز خان صاحب صفحہ دامت فیوضہم نے ”حسن الکلام“ (ج ۱ ص ۱۰۶ و ۱۱۰) میں اس کا مسکت جواب دیکر دونوں روایات کو قابل استدلال قرار دیا ہے۔ واللہ الموفق للصواب والیہ المرجع والمآب ۱۲ رشید اشرفی جعلہ اللہ خادم السنۃ المطہرۃ۔

نازل ہوئی ”وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا“ یہ روایت اگرچہ مرسل ہے لیکن یہ حضرت مجاہدؒ کی مرسل ہے جن کو ”اعلم الناس بالتفسیر“ کہا گیا ہے۔ یہ امام المفسرین حضرت ابن عباسؓ کے خاص شاگرد ہیں اور تفسیر میں ان کے مقام بلند کا اندازہ اس سے ہو سکتا ہے کہ حافظ ابو نعیم نے حلیۃ الاولیاء میں ان سے نقل کیا ہے کہ میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ کے پاس اس لئے جاتا تھا کہ ان کی خدمت کروں اور ان سے استفادہ کروں لیکن وہ مجھے خدمت کا موقعہ دینے کے بجائے خود میری خدمت کرتے تھے اور بعض روایات میں ہے کہ حضرت ابن عمرؓ حضرت مجاہدؒ کی رکاب پکڑ کر چلا کرتے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ تفسیر میں ان کی مراسیل محبت ہیں۔
اس کے علاوہ ابن جریر طبری وغیرہ نے سیر بن جابر سے روایت نقل کی ہے ”قال صلی

ابن مسعودؓ سمع ناساً یقرأون مع الامام ، فلما انصرف قال اما ان لکم ان تفقهوا اما ان لکم ان تعقلوا ، وَاِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا کما امرکم اللہ“۔ اخرجہ الطبریؒ۔ اس روایت سے واضح ہے کہ حضرت ابن مسعودؓ جیسے فقیہ صحابی اس آیت قرآنی کو نماز کے متعلق قرار دیتے تھے لہذا حقیقت یہی ہے کہ اس آیت کا سبب نزول نماز ہے نہ کہ خطبہ۔ اور خطبہ جمعہ اس کا سبب نزول ہو بھی کیسے سکتا ہے جبکہ یہ آیت منگی ہے اور جمعہ مدنیہ طیبہ میں مشروع ہوا اس کے علاوہ آیت میں قرأت قرآن کا ذکر ہے اور خطبہ میں تمام تر قرآنی آیات نہیں ہوتی بخلاف نماز کی قرأت کے کہ وہ تمام تر قرآن ہے ، لہذا نماز آیت کا مدلول مطابقی ہے اور خطبہ آیت کا زیادہ سے زیادہ مدلول تضمنی ہو سکتا ہے۔

اس کے جواب میں شافعیہ کی طرف سے یہ کہا جاتا ہے کہ خود حضرت مجاہدؒ ہی سے ایک دوسری روایت یہ ہے کہ یہ آیت خطبہ جمعہ کے بارے میں نازل ہوئی۔
اس کا جواب یہ ہے کہ علامہ سیوطی نے ”الاتقان“ میں اور حضرت شاہ ولی اللہ نے

۱۔ اعلیٰ السنن رحمہم طبع تھانہ بھون) باب قوله تعالى وَاِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا
والنهي عن القراءة خلف الامام الم ۱۳ ۲۔ انظر روح المعاني (ج ۵ ص ۵۸ رقم الآية ۳۰۴) ۱۲
۳۔ عن مجاهد في قوله ”وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا“ قال في الخطبة يوم الجمعة كتاب
القراءة خلف الامام للبيهقي ص ۹ رقم ۲۳۳ و ۲۳۴) طبع ادارة احياء السنة، گوجرانوالہ) باب ذكر
احتجبه من رأي وجوب القراءة خلف الامام الم ۱۲ مرتب على عنه

» الفوز الکبیر « میں یہ بات بڑی وضاحت سے بیان کی ہے کہ بعض اوقات صحابہ و تابعین کسی آیت کے بارے میں کوئی واقعہ بیان کرتے ہوئے یہ فرماتے ہیں کہ ”نزلت فی کذا“ یا ”نزلت الآیة فی کذا“ ان جیسے الفاظ سے ان کا مقصد یہ نہیں ہوتا کہ یہ واقعہ اس آیت کا سبب نزول ہے بلکہ مقصد یہ ہوتا ہے کہ یہ واقعہ بھی آیت کے حکم میں شامل ہے۔ یہاں بھی یہی صورت ہے کہ حضرت مجاہد کا ارشاد کہ ”یہ آیت خطبہ جمعہ کے بارے میں ہے“ بلاشبہ اسی صورت پر محمول ہے یعنی یہاں ان کا قول سبب نزول کے بیان کے لئے نہیں ہے کیونکہ اگر خطبہ جمعہ کو سبب نزول کہا جائے تو تاریخی اعتبار سے یہ کسی طرح ممکن نہیں اس لئے کہ جیسا کہ بیان کیا جا چکا یہ آیت مکتی ہے اور خود حضرت مجاہد اس کا سبب نزول نماز کو قرار دے چکے ہیں، لہذا حضرت مجاہد کی دونوں روایتوں کو ملانے سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ آیت کا سبب نزول تو نماز ہی ہے البتہ اس کے عموم میں خطبہ بھی داخل ہے لہذا نماز کو جو اس آیت کا حقیقی سبب نزول ہے اس کے مفہوم سے کیسے خارج کیا جاسکتا ہے۔

اس سلسلے میں علامہ ابن تیمیہؒ نے اپنے فتاویٰ میں لکھا ہے کہ اس آیت کے بارے میں عقلاً صرف تین احتمال ہیں ایک یہ کہ یہ صرف نماز کے بارے میں ہو اس صورت میں ہمارا مدعا ثابت ہے دوسرے یہ کہ یہ آیت نماز اور خطبہ دونوں کے بارے میں ہو تب بھی ہمارا مدعا ثابت ہے، تیسرا یہ کہ یہ صرف خطبہ جمعہ کے بارے میں ہو، اور نماز سے متعلق نہ ہو، صرف اس صورت میں ہمارا استدلال تام نہیں ہوگا، لیکن یہ احتمال مردود ہے کیونکہ آیت مکتی ہے اور خود شافعیہ بھی اس کے قائل نہیں کیونکہ وہ خود قرارت سورۃ خلف الامام کے ترک پر اسی آیت سے استدلال کرتے ہیں (انتہی کلام) چنانچہ خود شافعیہ میں علامہ سیوطیؒ نے اس بات کا اعتراف کیا ہے کہ اس بات پر مسلمانوں کا اجماع ہے کہ نماز اس آیت کے مفہوم میں شامل ہے۔

آیت مذکورہ سے حنفیہ کے استدلال پر شوافع کی جانب سے دوسرا اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ اس میں استماع کا حکم دیا گیا ہے جو صلوٰۃ جہریہ میں تو ہو سکتا ہے لیکن صلوٰۃ سترہ میں ممکن نہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ حنفیہ میں جو حضرات صلوٰات سترہ میں جواز قرارت کے قائل ہیں ان کے

۱۔ کما فی روایۃ عن مجاہد فاستمعوا لہ وانصتوا فی الصلوۃ والخطبۃ۔ کتاب القراءۃ تخلف الامام للبیہقی (ص ۹۰ رقم ۲۳۰) سیفی عنہ۔

مسک پر تو اس اعتراض سے کوئی اثر نہیں پڑتا البتہ جو حضرات سترہ میں بھی ترک قرارت کے قائل ہیں وہ یہ کہتے ہیں کہ اس آیت میں دو حکم دئے گئے ہیں ایک استماع کا دوسرے انصات کا ، استماع کا حکم صلوات جہریہ کے لئے ہے اور انصات کا صلوات سترہ کے لئے ۔

احناف کی مستدل احادیث

حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ اور حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث

حنفیہ کا دوسرا استدلال صحیح مسلم میں حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ کی طویل روایت سے ہے جس میں وہ فرماتے ہیں: "أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ

وَسَلَّمَ خَطَبَنَا فَبَيَّنَ لَنَا سُنَّتَنَا وَعَلَّمَنَا صَلَاتَنَا فَقَالَ إِذَا صَلَّيْتُمْ قَامُوا صُفُوفَكُمْ ثُمَّ لِيُؤْتِيَكُمُ أَحَدُكُمْ فَإِذَا كَبَّرَ فَكَبِّرُوا ۖ وَإِذَا قَرَأَ فَانصِتُوا ۖ وَإِذَا قَالَ "غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ" فَقُولُوا آمِينَ الْحَمْدُ" نیز حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت میں بھی "وَإِذَا قَرَأَ فَانصِتُوا" کے الفاظ آئے ہیں ، مکمل روایت اس طرح ہے "عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِنَّمَا جَعَلَ الْإِمَامَ لِيُؤْتِيَكُمْ بِهِ فَإِذَا كَبَّرَ فَكَبِّرُوا وَإِذَا قَرَأَ فَانصِتُوا وَإِذَا قَالَ سَمِعَ اللَّهُ لِمَنْ حَمْدُهُ فَقُولُوا اللَّهُمَّ رَبَّنَا لَكَ الْحَمْدُ" ان دونوں حدیثوں میں امام کی قرارت کے وقت مطلقاً انصات کا حکم دیا گیا ہے جو قرارت فاتحہ اور قرارت سورۃ دونوں کے لئے عام ہے ، اور ان کے درمیان تفریق کرنا کسی طرح درست نہیں کیونکہ یہاں آپؐ ایک ایک عمل کے بارے میں طریقہ بیان فرما رہے ہیں اگر فاتحہ اور سورۃ کی قرارت کے حکم میں کوئی فرق ہوتا تو آپؐ اُسے ضرور بیان فرماتے اس کے بجائے آپؐ نے صرف "اذا قرأ" ارشاد فرمایا جس کا صریح جب امام قرارت کرے تو مقتدی خاموش ہو جائے ۔

۱۔ (ج ۱ ص ۱۷۴) باب التَّشَهُُّدِ فِي الصَّلَاةِ ، وَسُنَّةُ هَكَذَا "حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ أَبِي أُوَيْسٍ (المشهور بإسحاق بن راهويه ۱۲ متب) قَالَ أَخْبَرَنَا جَابِرُ بْنُ سَلِيمَانَ التَّيْمِيُّ عَنْ قَتَادَةَ عَنْ يُونُسَ بْنِ جَبْرِ عَنْ حِطَّانِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْقَاشِي قَالَ صَلَّيْتُ مَعَ أَبِي مُوسَى الْأَشْعَرِيِّ الْهَمَزُ ۱۲ مَرَّةً عَنْهُ ۲۔ نسائي (ج ۱ ص ۱۴۶) تَادِيلُ قَوْلِهِ عَنْ رَجُلٍ وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ

شوافع وغیرہ کی طرف سے یہاں یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ ”وإذا قرأ القرآن“ کی زیادتی صحیح نہیں، کیونکہ یہی حدیث حضرت انسؓ اور حضرت عائشہؓ سے بھی مروی ہے، اور ان میں سے کوئی بھی ”وإذا قرأ القرآن“ ذکر نہیں کرتا، نیز ابو موسیٰ اشعریؓ کی روایت میں سلیمان نجی قتادہؓ سے اس روایت کے نقل کرنے میں متفرد ہیں، لہذا اس روایت سے استدلال درست نہیں،

۲۱۔ جواب یہ ہے کہ یہ زیادتی بلاشبہ صحیح ہے اور ثابت ہے، اور خود امام مسلمؒ نے صریح لفظوں میں حدیث کی تیسرے کی ہے، اور یہ پوری تیسرے مسلمؒ میں، واحد مقام ہے، جہاں امام مسلمؒ نے صریح لفظوں میں حدیث کی تیسری ہے، وہ اس طرح کہ جب امام مسلمؒ اپنی تصحیح کا اعلان کرتے ہوئے اشعریؓ کی حدیث پر پہنچے جس میں ”وإذا قرأ القرآن“ کی زیادتی سلیمان التیمی کے طریق سے مروی ہے، اس وقت امام مسلمؒ کے شاگرد ابو بکر بن اخت ابی نصر نے اس حدیث کی صحت کے بارے میں سوال کیا تو امام مسلمؒ نے جواب دیا: ”تربین احفظ من سلیمان؟“ جہاں بہت حضرت انسؓ اور حضرت عائشہؓ کی روایات کا تعلق ہے ان میں اگرچہ ”وإذا قرأ القرآن“ کا جملہ موجود نہیں، لیکن یہ کوئی قابل تعجب بات نہیں، اس لئے کہ

لے الخرجہ البخاری، باب ما جاء في قراءة القرآن، باب ما جاء في قراءة القرآن، قال: حدثنا رسول الله صلى الله عليه وسلم عن فرس فحش رستم الجهم وكسر الميماء، فصل بنا قاعداً فصلينا معه قعوداً ثم انشأ فقال: أما الإمام أوقال إنما جعل الإمام ليؤتم به فإذا كبر فأكبروا وإذا ركع فاركعوا وإذا رفع فارفعوا وإذا قال سمع الله لمن حمده الخ وخرج البخاري أيضاً في صحيحه (ج ۱ ص ۱۵۰) ۱۲ رشيد شريف عفي عنه.

۱۳ الخرجہ البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۱۵۰) باب صلوة القاعدا فیہ وقال: إنما جعل الإمام ليؤتم به فإذا كبر فأكبروا وإذا ركع فاركعوا وإذا قال سمع الله لمن حمده الخ ۲ مرتب عفي عنه ۱۴ مسلم (ج ۱ ص ۱۴۱) ۱۲

۱۵ البتہ حضرت انسؓ کی ۱۲ باب ایک ضعیف طریق میں ”وإذا قرأ القرآن“ کی زیادتی موجود ہے، النظر کتاب القراءة للبيهقي (ص ۱۱۳ و ۱۱۴) رقم الحديث ۲۸۵، لیکن امام بیہقیؒ اس کو ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں: وبهذا ما يتفرد به سليمان بن ارقم وهو متروك، جرحه احمد بن حنبل ويحيى بن معين وغيرهما

۱۶ البتہ کتاب القراءة (ص ۱۱۳ رقم ۲۸۳) ہی میں حضرت انسؓ کی ایک دوسری حدیث مروی ہے ”أخبرنا ابو عبد الله الحافظنا جعفر الخلدی نا الحسن بن علی بن شبيب المعمری نا احمد بن المقدم نا الطفاوی حدثنا ایوب عن الزهري عن انس ان النبى صلى الله عليه وسلم قال إذا قرأ الإمام فأنصتوا“ وابت بھی قبل استدلال ہی اس پر یہود اعتراضات جواباً کی تفصیل حسن الخلام (ج ۱ ص ۱۴۱) ۱۲

۱۷ البتہ کتاب القراءة (ص ۱۱۳ رقم ۲۸۳) ہی میں حضرت انسؓ کی ایک دوسری حدیث مروی ہے ”أخبرنا ابو عبد الله الحافظنا جعفر الخلدی نا الحسن بن علی بن شبيب المعمری نا احمد بن المقدم نا الطفاوی حدثنا ایوب عن الزهري عن انس ان النبى صلى الله عليه وسلم قال إذا قرأ الإمام فأنصتوا“ وابت بھی قبل استدلال ہی اس پر یہود اعتراضات جواباً کی تفصیل حسن الخلام (ج ۱ ص ۱۴۱) ۱۲

ذخیرۃ احادیث میں ایسی بے شمار مثالیں ہیں جن میں کسی صحابی نے ایک زیادتی ذکر کی ہے، اور کسی نے ذکر نہیں کی، ایسے ہی مواقع کے لئے ”زیادۃ الثقة مقبولة“ کا قانون بنایا گیا ہے۔ جہاں تک قتادہ سے ”واذا قرأ فانصتوا“ کی زیادتی نقل کرنے میں سلیمان تیمی کے تفرد کا تعلق ہے سو وہ بالاتفاق ثقہ ہیں، اور ”زیادۃ الثقة مقبولة“ ہی کے قاعدہ سے ان کا تفرد مسخر نہیں، پھر حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ کی روایت میں اس زیادتی کے نقل کرنے میں سلیمان تیمی متفرد بھی نہیں، چنانچہ عمر بن عامر، سعید بن ابی عروبہ اور ابو عبیدہ نے قتادہ سے اس زیادتی کے نقل کرنے میں سلیمان تیمی کی متابعت کی ہے۔

۱۵۲۰ انتر سنن الدار فسنی (ج ۱ ص ۲۲۰) باب ذکر قولہ صلی اللہ علیہ وسلم من کان لہ امام فقرأۃ الامام لہ قراءۃ واختلاف الروایات، السنن الکبریٰ للبیہقی (ج ۲ ص ۱۵۶) طبع دائرة المعارف حیدرآباد دکن، باب من قال یتزک المأموم القراءۃ فیما بہ فیہ الامام بالقراءۃ،

امام دارقطنی اور امام بیہقی نے اربہ عمر بن عامر اور سعید بن ابی عروبہ کی روایت میں سالم بن نوح کو ضعیف قرار دے کر متابعت کو ناقابل اعتبار قرار دینے کی کوشش کی ہے، لیکن علامہ بیہقی نے آثار السنن (ص ۱) میں اور مولانا سرفراز خان صاحب صفدر نے احسن الکلام (ج ۱ ص ۱۶۳ و ۱۶۴) میں اس کا مسکت جواب دیکر سالم بن نوح کی روایت کو قابل استدلال قرار دیا ہے، واللہ اعلم، رشید ثریٰ سینی کان اللہ لدہم للہ، علامہ بیہقی تعلیق التحلیق میں تحریر فرماتے ہیں ”قلت شتم ظفرت بصحیح ابی عروبة بتوفیق اللہ تعالیٰ فہدۃ فیہ متابعا لآخر سلیمان تیمی“ قال سعد ثناء سہل بن بکر الجندی بوری قال حدثنا عبد اللہ بن رشید ثناء ابو عبیدہ عن قتادہ عن یونس بن جبیر عن حطان بن عبد اللہ الرقاشی عن ابی موسیٰ الاشعری قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا قرأ الامام فانصتوا اذا قال غیر المغنوب علیہم ولا المضایب فتمت لواء امین، انظر آثار السنن (ص ۸۷) باب فی ترک القراءۃ غلت الامام فی الجہریۃ ۱۲ مرتب حفظہ اللہ وعاء،

اگے حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت پر بھی یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ اس میں ”واذا قرأ فانصتوا“ کی زیادتی نقل کرنے میں ابو خالد احمر منفرد ہیں، سوا دل تورہ باتفاق ثقہ ہیں، اور ان کا تفرد مسخر نہیں، دوسرے نسائی (ج ۱ ص ۱۲۶) میں تأویل قولہ عز وجل واذا قرأ القرآن فلیسوا کما کانوا الیوم کے تحت محمد بن سعد انصاری نے جو ثقہ ہیں ان کی متابعت کی ہے، یہی وجہ ہے کہ امام مسلمؒ سے جب حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث کی صحت کے بارے میں پوچھا گیا تو انھوں نے فرمایا ”ہو عندی صحیح“ (مسلم ج ۱ ص ۱۷۴)، بہر حال حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث بھی بے غبار ہے ۱۲ سیفی عفی عنہ

اس سلسلے میں حضرت شاہ صاحبؒ نے ایک عجیب تحقیق بیان فرمائی ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ "انما بعد الاصل ایڈنم بہ" کی حدیث چار صحابہ کرامؓ سے مروی ہے، حضرت ابو ہریرہؓ، حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ، حضرت انسؓ اور حضرت عائشہؓ، ان میں سے حضرت ابو ہریرہؓ اور حضرت ابو موسیٰؓ کی حدیثوں میں "وإذا قرأ فأنتأ" کی زیادتی موجود ہے اور حضرت انسؓ اور حضرت عائشہؓ کی حدیثوں میں یہ زیادتی موجود نہیں، احادیث کے تتبع اور غور کرنے سے اس کا سبب یہ معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ حدیث دو مرتبہ ارشاد فرمائی، ایک مرتبہ "وإذا قرأ فأنتأ" بھی اس میں شامل تھا، اور ایک مرتبہ شامل نہیں تھا، پہلی مرتبہ آپؐ نے یہ حدیث سقوط عن ابن عمرؓ کے واقعہ میں ارشاد فرمائی جب آپؐ نے بیٹھ کر نماز پڑھائی، صحابہ کرامؓ نے اس وقت آپؐ کے پیچھے کھڑے ہو کر نماز پڑھنی شروع کی، تو آپؐ نے ان کو بیٹھنے کا اشارہ فرمایا، اور نماز کے بعد یہ حدیث ارشاد فرمائی اور آخر میں فرمایا: "وإذا سلم جالساً فصلوا بصلواتكم" (مافی ردایۃ عائشہؓ) اور حضرت انسؓ کی روایت میں یہ الفاظ ہیں: "وإذا سلم جالساً فصلوا اقعدوا اجمعین" اس موقع پر چونکہ آپؐ کا اصل منشاء یہ مسئلہ بیان کرنا تھا کہ جب امام بیٹھ کر نماز پڑھا رہا ہو تو مقتدیوں کو بھی بیٹھ کر ہی نماز پڑھنی چاہیے، اس لئے آپؐ نے ذکر میں تمام ارکان صلوٰۃ کا استیعاب نہیں فرمایا، البتہ ضمناً بعض دوسرے ارکان کا بھی ذکر آ گیا، بہر حال استیعاب چونکہ مقصد نہیں تھا اس لئے اس موقع پر آپؐ نے "وإذا قرأ فأنتأ" کا جملہ ارشاد نہیں فرمایا، پھر اس موقع پر چونکہ حضرت انسؓ اور حضرت عائشہؓ دونوں موجود تھے، اس لئے انھوں نے "انما بعد الاصل ایڈنم بہ" کی حدیث کو "وإذا قرأ فأنتأ" کی زیادتی کے بغیر روایت کیا، اس موقع پر حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ اور حضرت ابو ہریرہؓ مدینہ طیبہ میں موجود نہیں تھے، کیونکہ حافظ ابن حجرؒ کی تصریح کے مطابق سقوط عن ابن عمرؓ کا واقعہ شہر میں پیش آیا، اس وقت تک حضرت ابو ہریرہؓ مشرف باسلام نہیں ہوئے تھے، اس لئے کہ وہ شہر میں اسلام لائے، اسی طرح حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ بھی اُس وقت حبشہ

۱۱۱۔ ابی داؤد فی سننہ (ج ۱ ص ۸۶) باب الامام یصلی من قعود ۱۲

۱۱۲۔ ترمذی (ج ۱ ص ۲، ۳) باب ما جاء اذا صلی الامام قائداً فصلاً اقعدوا ۱۲

میں تھے، اور وہ بھی سہ ماہی میں حبشہ سے واپس آئے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابو ہریرہؓ اور حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ میں سے کوئی بھی سقوط عن الفرس کے موقع پر موجود نہیں تھے آپ کے واضح ہوتا ہے کہ یہ حضرات جس حدیث کی روایت کر رہے ہیں وہ سقوط عن الفرس کے واقعہ کے بہت بعد یعنی سہ ماہی میں یا اس کے بھی بعد ارشاد فرمایا گیا ہے، اور اس وقت چونکہ اس حدیث کا منشاء صرف بیٹھ کر نماز پڑھنے کا حکم بیان کرنا نہیں تھا بلکہ یہ قاعدہ کلیہ بیان کرنا تھا کہ مقتدی کو امام کی متابعت کرنی چاہیے، اس لئے اس موقع پر آپؐ نے تمام ارکان میں متابعت کا طریقہ بتایا، اور ”واذا قرأ فأنصتوا“ کا بھی اضافہ فرمایا، لہذا حضرت انس اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہما کی حدیث کا واقعہ بالکل جدا ہے، اور اس کا سیاق بھی مختلف ہے، اور حضرت ابو ہریرہؓ اور حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ رضی اللہ عنہما کی اس حدیث کا سیاق اور واقعہ بالکل دوسرا ہے، اور پہلے واقعہ میں ”واذا قرأ فأنصتوا“ کے موجود نہ ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ حضرت ابو موسیٰؓ اور حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث میں بھی یہ یا دتی ضعیف ہو۔“

حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث | حنفیہ کی تیسری دلیل اگلے باب میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے: ”انتم رسول اللہ

صلی اللہ علیہ وسلم انصتوا“ من سلوة جہر فیہا بالقراءة فقال هل قرأ معی

مسند حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ کی روایت میں ”واذا قرأ فأنصتوا“ کی زیادتی کو صحیح سمجھنے والے حضرات کی فہرست مع حوالہ جات کتب حسن الکلام فی ترک القراءة خلف الامام (ج ۱ ص ۲۰۷ و ۲۰۸) میں ملاحظہ فرمائیے ۱۲ رشید شہرستانی ص ۱۱۱ باب ماجاء فی ترک القراءة خلف الامام اذا جہر بالقراءة (ترمذی ج ۱ ص ۶۵) ترمذی کے علاوہ یہ روایت حدیث کی دوسری معتبر کتب میں بھی موجود ہے، دیکھئے مؤطا امام مالکؒ (ص ۶۹) ترک القراءة خلف الامام فیما جہر فیہا نسائی (ج ۱ ص ۱۴۶) ترک القراءة خلف الامام فیما جہر بہ، سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۳۰) باب من آی القراءة اذا لم یجہر سنن ابن ماجہ (ص ۶۱) باب اذا قرأ الامام فأنصتوا سنن کبریٰ، بیہقی (ج ۲ ص ۱۵۰) باب من قال یتزک الاماموم القراءة فیما جہر فیہ الامام بالقراءة، کتاب القراءة خلف الامام للبیہقی (ص ۱۱۷، رقم الحدیث ۲۱۳) طبع ادارۃ احیاء السنۃ، گوجرانوالہ) جزاء القراءة خلف الامام للبخاری (ص ۸۱ رقم الحدیث ۱۷۴۳) باب من نازع الامام القراءة فیما جہر لم یأمر بالاعادة ۱۲ مرتب جعلہ اللہ خادم السنۃ المطہرۃ وسہل لہ امر تخریج الاحادیث،

احد منہ ما آذنا فقال رجل. نعم يا رسول الله قال اني اقول مالي أنزع القرآن قال
فانتهى الناس عن القراءة مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فيما يجهر فيه
رسول الله صلى الله عليه وسلم من الصلوات بالقراءة حين سمعوا ذلك من رسول
الله صلى الله عليه وسلم.

یہ حدیث حنفیہ کے مسلک پر صریح ہونے کے ساتھ اس بات کو بھی واضح کر رہی ہے کہ
قرآنہ خلف الامام کو منازعۃ القرآن قرار دینے کے بعد صحابہ کرام نے قرأت خلف الامام
کو ترک کر دیا تھا، اس حدیث میں یہ تاویل بھی نہیں ہو سکتی کہ اس میں قرآنہ سورۃ خلف
الامام سے منع کیا گیا ہے، نہ کہ قرآنہ خلف الامام سے۔ کیونکہ اس میں آپ نے مانعت کی
علت بھی بیان فرمادی ہے، اور وہ ہے منازعۃ القرآن، اور یہ علت جس طرح قرآنہ سورۃ میں
پائی جاتی ہے اسی طرح قرآنہ فاتحہ میں بھی پائی جاتی ہے، لہذا دونوں کا حکم ایک ہے۔
اس حدیث پر شوافع کی جانب سے پہلا اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ اس کا مدار ابن اکیمہ
اللیثی پر ہے جو مجہول ہے، لہذا یہ روایت قابل استدلال نہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ ابن اکیمہ لیسٹی ثقہ راوی ہیں، اور بہت سے محدثین نے اُن کی توثیق
کی ہے، اور قاعدہ یہ ہے کہ اگر کسی راوی کی محدثین توثیق کریں تو اس پر جہالت کا الزام نہیں
رہتا، اور ابن اکیمہ کے غیر مجہول اور ثقہ ہونے کی اس سے بڑی اور کیا دلیل ہو سکتی ہے کہ امام

۱۵۱ انظر السنن الكبرى للبيهقي (ج ۲ ص ۱۵۹) باب من قال يترك المأموم القراءة فيما يجهر فيه الامام بالقراءة ۱۲ مرتب
۱۵۲ قال المارديني قلت: اخرج حديث ابن حبان في صحيح حسنة الترمذي وقال اسمه عمارة ويقال عمرو واخرجه السنن
ابو داود ولم يتعرض له بشئ وذلك دليل على حسنة كماعرف في الكمال لعبد الغني روى عن ابن اكيمه مالك ومحمد بن عمرو
وقال ابن سعد في سنة احدى ومائة وهو ابن تسع وسبعين وقال ابن ابى حاتم سألت ابي عنه فقال صحيح الحديث
حديثه مقبول وقال ابن حبان في صحيح اسمه عمرو وهو اخوه عمر ثقتان وقال ابن معين روى عنه محمد بن عمرو وغيره وحسبك
برواية ابن شهاب عنه وفي التمهيد كان يحدث في مجلس سعيد بن المسيب بن يوسف بن ابي حنيفة وحديثه قال هو ابن شهاب
وذلك على جلالته عندهم وثقته انتهى كلامه وبذلك لا ينفي عنه الجاهلية، انتهى كلام المارديني، ۱۲ كذا في الجوهر النقي في
ذيل السنن الكبرى للبيهقي (ج ۲ ص ۱۵۸) باب من قال يترك المأموم القراءة الخ ۱۳

رشيد اشرف جعله الله في عينه صغيرا وفي اعين الناس كبيرا،

ماکت نے موطائیں اُن کی یہ روایت ذکر کی ہے، اور امت کا اس پر اتفاق ہے کہ موطا کی تمام روایات صحیح ہیں۔

اس حدیث پر شافعیہ نے دوسرا اعتراض یہ کیا ہے کہ اس میں ”فانتھی الناس عن القراءة مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم“ کا جملہ امام زہریؒ کا ادراج ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ اول تو اگر بالفرض یہ امام زہریؒ ہی کا ارشاد ہو تب بھی ظاہر ہے کہ امام زہریؒ نے یہ بات صحابہ کرامؓ کا عمل دیکھ کر ہی کہی ہوگی، دوسرے واقعہ یہ ہے کہ یہ امام زہریؒ کا ادراج نہیں بلکہ حضرت ابو ہریرہؓ کا قول ہے، جیسا کہ ابو داؤد میں ابن اسرح کے طریق میں اس کی تصریح ہے کہ: ”وقال ابن السرح في حديثه قال معمر عن الزهري قال أبو هريرة فانتھی الناس“ اور بعض حضرات کو اس جملہ کے مُدرج من الزہریؒ ہونے کا جو مغالطہ لگا ہے اس کا اصل سبب بھی ابو داؤد ہی سے واضح ہو جاتا ہے، چنانچہ امام ابو داؤدؒ آگے نقل کرتے ہیں: ”قال سفیان وتكلم الزهري بكلمة لم أسمعها، فقال معمر انه قال فانتھی الناس“ مطلب یہ کہ حضرت سفیانؒ فرماتے ہیں کہ جب امام زہریؒ نے اپنے حلقہ درس میں یہ حدیث بیان فرمائی تو ”مالی أنزع القرآن“ کے بعد کا جملہ میں سن نہ سکا، تو میں نے اپنے ہم سبق معمرؒ سے پوچھا کہ استاذ نے کیا فرمایا؟ اس پر معمر نے کہا ”انہ قال فانتھی الناس“ چونکہ معمر نے جواب میں اس قول کی نسبت امام زہریؒ کی طرف فرمائی، تو اس سے بعض لوگوں نے یہ سمجھ لیا کہ یہ امام زہریؒ کا اپنا مقولہ ہے، حالانکہ درحقیقت وہ حضرت ابو ہریرہؓ کا قول ہے۔ ————— تیسرے ”فانتھی الناس عن القراءة“ کا جملہ حنفیہ کے استدلال کے لئے موقوف علیہ نہیں، بلکہ ان کا استدلال ”مالی أنزع القرآن“ سے ہی پورا ہو جاتا ہے،

اس حدیث پر تیسرا اعتراض امام ترمذیؒ نے کیا ہے، کہ خود حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے کہ انھوں نے قرآن فاتحہ خلف الامام کے بارے میں فرمایا: ”أقرأ بهما في نفسك“

۱۔ (ص ۶۹) ترک القراءة خلف الامام فیما جہرفیہ ۱۲

۲۔ (ج ۱ ص ۱۲۰) باب من رأى العترة اذا لم يحبر ۱۴

۳۔ سنن ترمذی (ج ۱ ص ۶۵) باب ما جاز فی ترک القراءة خلف الامام اذا جہر بالقراءة ۱۲

لیکن اس کا مفصل جواب پیچھے گزر چکا ہے، اور شافعیہ کے اصول کے مطابق تو امام ترمذی کا یہ اعتراض کسی بھی طرح صحیح نہیں ہوتا، کیونکہ شافعیہ کا اصول یہ ہے کہ "العبادة بساروی لا بسارائی" یعنی اگر رادی کا فتویٰ اس کی روایت کردہ حدیث کے خلاف ہو تو شافعیہ حدیث پر عمل کرتے ہیں فتویٰ کو چھوڑ دیتے ہیں،

حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث | حنفیہ کی چوتھی دلیل حضرت جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے: "تَالِیْ قَالَ

رسول الله صلى الله عليه وسلم من كان له امام فقرأه الامام له فرائضة" یہ حدیث صحیح بھی ہے اور حنفیہ کے مسلک پر صریح بھی، کیونکہ اس میں ایک قاعدہ کلیہ بیان کر دیا گیا ہے کہ امام کی قراءت مقتدی کے لئے کافی ہو جاتی ہے، لہذا اس کو قرارت کی ضرورت نہیں، پھر اس حدیث میں مطلق قراءت کا حکم بیان کیا گیا ہے جو قراءت فائزہ اور قراءت سورۃ دونوں کو شامل ہے، لہذا دونوں میں امام کی قرارت حکماً مقتدی کی قراءت سمجھی جائے گی، لہذا مقتدی کا قراءت کو ترک کرنا "الاسلوب لمن امر بقراءة بفتح الفاء" کے تحت نہیں آتا،

حنفیہ کی اس دلیل پر متعدد اعتراضات کئے گئے ہیں:

① پہلا اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ حنفیہ حدیث نے اسے موقوف علی جابر قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ کسی قوی اور ثقہ رادی نے اسے مرفوع ذکر نہیں کیا،

۱۔ السنن لابن ماجہ فی سننہ (ص ۱۱۱) باب اذاعة الامام فانصت اور ترجمہ محوری فی الموطا (ص ۹۸ و ۹۹) باب القراءة فی الصلاة خلف الامام وابن ابی شیبہ فی مسندہ (ج ۱ ص ۳۶) من ذکره القراءة خلف الامام، وعبانہ فی مسندہ (ج ۲ ص ۱۳۶) باب القراءة خلف الامام، رقم الحديث ۱۲۹۹، والبخاری فی شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۱۰۶) طبع رحیمہ دیوبند، باب القراءة خلف الامام والبیہقی فی سننہ الکبریٰ (ج ۲ ص ۱۶۰) باب من قال لا یقرأ خلف الامام علی الاطلاق، و فی کتاب القراءة خلف الامام (ص ۱۲۲) طبع اداره احیاء السننہ گوجرانوالہ، باب ذکر اخبار صحیح بہا من زعم ان لا قراءة خلف الامام بحال، ذکر خبر ورقیہ عن جابر بن عبد اللہ الز. و ترجمہ الدارقطنی فی سننہ (ج ۱ ص ۳۱۳ و ۳۱۴) باب ذکر قولہ صلی اللہ علیہ وسلم من کان له الامام الخ ۱۲ رشید شریف ارشدہ اللہ لما یحبہ ویرضاه ووفقہ لا،

اس کا جواب یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ سفیان ثوریؒ اور شریک وغیرہ اسے مرفوعاً روایت کرتے ہیں، لہذا یہ اعتراض قابل اعتناء نہیں ہے۔

② دوسرا اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ یہ حدیث عبداللہ بن شداد بن ابیہاد عن جابر بن عبداللہ کے طریق سے مروی ہے، اور عبداللہ بن شداد کا سماع حضرت جابرؓ سے ثابت نہیں،

اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن شداد بن ابیہاد صحابی ہیں، چنانچہ حافظ ابن حجرؒ نے ”الاصابہ“ میں لکھا ہے کہ ”لہ ردیۃ“ لہذا یہ حضرت جابرؓ کے معاصر ہیں، اگرچہ صغار صحابہ میں سے ہیں، چنانچہ یہ حدیث صحیح علی شرط مسلم ہے، اور اگر بالفرض حضرت عبداللہ بن شداد کا سماع حضرت جابرؓ سے نہ ہو تب بھی یہ حدیث زیادہ سے زیادہ مرسل صحابی ہوگی، اور مرسل صحابی باجماع حجت ہے،

③ تیسرا اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ دارقطنیؒ وغیرہ میں یہ حدیث ”عبداللہ بن شداد عن ابی الولید عن جابر بن عبداللہ“ کے طریق سے مروی ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عبداللہ بن شداد نے یہ حدیث براہ راست حضرت جابرؓ سے نہیں سنی تھی، بلکہ بیچ میں ابوالولید کا واسطہ ہے، اور ابوالولید مجہول ہے،

اس کا جواب یہ ہے کہ ابوالولید خود حضرت عبداللہ بن شداد کی کنیت ہے، دراصل روایت یوں تھی: ”عن عبداللہ بن شداد بن ابیہاد ابی الولید عن جابرؓ“ کسی کتاب نے غلطی سے ”ابی الولید“ سے پہلے لفظ ”عن“ کا اضافہ کر دیا، لہذا حقیقت یہ ہے کہ عبداللہ بن شداد اور حضرت جابرؓ کے درمیان کوئی واسطہ نہیں،

④ چوتھا اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ اس حدیث کا مدار امام ابو حنیفہؒ، حسن بن عمارہؒ

۱۵ وقال العلامة الآلوی فی زیر المعانی (المجلد الخ من الجزء التاسع ص ۱۵۱، سورة الاعراف رقم الآیہ ۲۰۴) ۱۶ فتولاه سفیان وشریک وجریروا بالوازی بر رفعہ بالطریق الصحیح فبطل عدم فین لم یرفعہ ولوقفوا بالثقة وجب قبولہ لان الرفع زیادة و زیادة الثقة مقبولة فکیف دلم ینفرد ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ،

۱۷ کافی سنن الدارقطنی (ج ۱ ص ۳۲۲) باب ذکر قولہ صلی اللہ علیہ وسلم من کان لا امام الخ ۱۲

۱۸ (ج ۱ ص ۳۲۵، رقم الحدیث ۱۲۴)

۱۹ چنانچہ امام دارقطنیؒ اپنی سنن (ج ۱ ص ۳۲۳) میں باب ذکر قولہ صلی اللہ علیہ وسلم من کان لا امام الخ کے تحت امام ابو حنیفہؒ کے طریق سے حضرت جابرؓ کی مذکورہ روایت کو تخریج کرنے کے بعد فرماتے ہیں ”لم یسندہ عن موسیٰ بن ابی مائتہ

غیر ابی حنیفہ والحسن بن عمارہ وبہاضیفان“ ۱۲ مرتب عنہ ۱۵ کافی سنن الدارقطنی (ج ۱ ص ۳۲۵، رقم ۱۲۵)

یث بن ابی سلیم یا جابر جعفی پر ہے، اور یہ سب ضعیف ہیں،

اس کا جواب یہ ہے کہ جہاں تک امام ابو حنیفہؒ کی تضعیف کا تعلق ہے سو اس اعتراض کی کمزوری محتاج بیان نہیں، اور اس کی مفصل تردید مقدمہ میں گذر چکی ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ امام عظیم ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ پر طعن درحقیقت خود جارح کو مجروح کرتا ہے، اور حسن بن عمارہ مختلف فیہ راوی ہیں، اور صحیح یہ ہے کہ ان کی حدیث درجہ حسن سے کم نہیں، اور جہاں تک یث بن ابی سلیم کا تعلق ہے سو وہ بھی مختلف فیہ راوی ہیں، علامہ بیہقیؒ نے مجمع الزوائد میں متعدد مقامات پر ان کی توثیق کی ہے، اور فرمایا ہے ”ثقة مدلس“، نیز امام ترمذیؒ نے بھی باب التمتع کے تحت ان کی ایک حدیث کی تحسین کی ہے، لہذا ان کی حدیث حسن سے کم نہیں، اور جہاں تک جابر جعفی کا تعلق ہے سو وہ بلاشبہ ضعیف ہے، اور خود امام ابو حنیفہؒ نے اس کی تضعیف کی ہے، لیکن حدیث کا مدار اس پر نہیں ہے، بلکہ ہمارے پاس تو اس حدیث کے متعدد طرق ایسے موجود ہیں جن میں نہ جابر جعفی کا واسطہ آتا ہے اور نہ مذکورہ بالا متکلم فیہ رواۃ میں سے کسی اور راوی کا اور نہ ہی امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کا، چند طرق درج ذیل ہیں؛

① پہلا طریق مصنف ابن ابی شیبہ میں مذکور ہے؛ ”حد ثنا مالک بن یساعیل

سہ و سہ کہ فی رواۃ کتاب القراءۃ للبیہقی (ص ۱۳۲، رقم ۳۱۹ و ۳۲۰ و ۳۲۱) وقال البيهقي بعد ذكر الحديث عن طرق ليث وجابر بن يزيد الجعفي قول الامام احمد ليث بن ابی سلیم كان لا يحدث عنه يحيى بن سعيد القطان وقال يحيى بن معين ليث بن ابی سلیم ضعيف وجابر بن يزيد الجعفي وقد جرحه جماعة من اهل الحفظ والاتقان الى رشيد اشراف عفي عنه

سہ چنانچہ ایک روایت کے تحت علامہ بیہقیؒ فرماتے ہیں ”وفيه ليث بن ابی سلیم وهو ثقة لكنه مدلس“ اور اسے اگلی روایت کے تحت فرماتے ہیں ”رواه الطبرانی في الكبير ورجال رجال الصحيح غير ليث بن ابی سلیم وهو ثقة مدلس الخ“

مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۱۶) باب في المساجد المشرفة والمزينة، ۱۲ مرتب حفظه الله عن الخطايا والفتن والبلياء والحن

سہ ترمذی (ج ۱ ص ۱۳۲) ابواب الحج ۱۲

سہ ترمذی (ج ۲ ص ۱۹۹) باب منه بعد باب ما جاز فيمن يقرأ من القرآن عند المنام ۱۲ مرتب عفي عنه

سہ علامہ بیہقیؒ ایک روایت کے تحت لکھتے ہیں ”رواه الطبرانی في الكبير وفيه جابر الجعفي وثقة شعبه والثوري في زهير بن معاوية وهو مدلس وضعفه الناس (مجمع الزوائد ج ۲ ص ۱۰۹) باب في بسم الله الرحمن الرحيم ۱۲ رشيد اشراف عفي عنه

سہ فقال ما رأيت أكذب منه، اسنی المطالب في احاديث مختلفة المراتب ص ۲۵۸، حرف لا ۱۲ مرتب عفي عنه

سہ (ج ۱ ص ۳۷۷) من كره القراءة خلف الامام ۱۲

عمر بن سالم عن ابی الزبیر عن جابر رضی اللہ عنہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال کل من کان له امام فقرأتہ له قراءة»

اس پر اعتراض کیا جاتا ہے کہ حسن بن صالح کا سماع ابو الزبیر سے نہیں ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ حسن بن صالح کی ولادت سنہ ۷ھ میں ہوئی، اور ابو الزبیر کی وفات سنہ ۱۲ھ میں، لہذا دونوں میں معاشرت ثابت ہے، جو امام مسلمؒ کے نزدیک صحت حدیث کے لئے کافی ہے،

② اس حدیث کا دوسرا طریق مسند عبد بن حمید میں اس سند سے مروی ہے؛ حدیثنا ابو نعیم حدیثنا حسن بن صالح عن ابی الزبیر عن جابر عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم الخ علامہ آکوسیؒ نے اس کو صحیح علی شرط مسلم قرار دیا ہے،

③ مسند احمد بن منیع میں یہ حدیث اس سند سے آئی ہے؛ "اخبرنا اسحق الازرق حدیثنا سفیان وشریک عن موسیٰ بن ابی عائشة عن عبد اللہ بن شداد عن جابرؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الخ"

یہ سند سلسلۃ الذہب ہے، اور صحیح علی شرط شیخین ہی، کیونکہ اسحق الازرق صحیحین کے رجال میں سے ہیں، سفیان ثوریؒ محتاج تعارف نہیں، شریکؒ مسلم کے رجال میں سے ہیں، اور موسیٰ بن ابی عائشہؒ صحاح ستہ کے مشہور ثقہ راوی ہیں،

④ مصنف عبد الرزاق میں یہ حدیث اس طرح مروی ہے؛ "عبد الرزاق عن الثوری عن موسیٰ بن ابی عائشة عن عبد اللہ بن شداد بن الہاد اللیثی قال قال النبی

باب صفة الصلاة ۱۲ مرتب

لہ احسن الکلام (ج ۱ ص ۲۷۸) بحوالہ تذکرۃ الحفاظ (ج ۱ ص ۱۱۹) ۱۲

کذا یصح المعانی (ج ۵ ص ۱۵۱) الجزء التاسع سورة الاعراف رقم الآیة ۲۰۴ وفتح القدير (۲۳۹) فصل فی القراءة

کے فتح القدير للشيخ ابن البهام (ج ۱ ص ۲۳۹) فصل فی القراءة فی باب صفة الصلاة، ریح المعانی الجزء الخامس

الجزء التاسع ص ۱۵۱ سورة الاعراف رقم الآیة ۲۰۴ مررب

کے وقال صاحب اعلام السنن فی کتابہ (ج ۲ ص ۷۰) باب قوله تعالى واذ قرئ القرآن الخ بعد ذکر حدیث جابرؓ بهذا

السند وشریک مختلف فیہ اخرج له مسلم فی المتابعات وقد تابعه الثوری الخ ۱۲ مرتب

۵ (ج ۲ ص ۱۳۶) باب القراءة خلف الامام، رقم الحديث ۲۷۹، ۱۲

صلی اللہ علیہ وسلم الظہور والعصر فبعل رجل یقرأ خلف النبی صلی اللہ علیہ وسلم ورجل ینہی فلما سئل قال یا رسول اللہ کنت اقرأ وکان ہذا ینہانی فقال لہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من کان لہ امام فان قراۃ الامام لہ قراۃ اس روایت سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ یہ حکم جہری اور سری دونوں قسم کی نمازوں کے لئے عام ہے،

یہ تمام طرق بالکل صحیح ہیں، اور ان میں سے کسی میں بھی جابر جعفی، حسن بن عمارہ، اور لیث بن ابی سلیم حتیٰ کہ امام ابو حنیفہؒ تک کا واسطہ نہیں ہے، پھر جیسا کہ ہم نے عرض کیا کہ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی ثقاہت پر یوں کلام نہیں کیا جاسکتا اور ان کی تضعیف خود جاح کے وقار کو مجروح کرتی ہے، لہذا ان کی روایت پر بھی شبہ نہیں کیا جاسکتا، اور امام ابو حنیفہؒ نے حضرت جابرؓ کی حدیث جابر بن عبد اللہ سے اور اس جیسے دیگر ضعیف روایت کے واسطہ کے بغیر روایت کی ہے۔

پھر خود حضرت جابرؓ کے اپنے ایک ارشاد سے ان کی حدیث کی تائید ہوتی ہے، چنانچہ امام ترمذیؒ فرماتے ہیں: "حدثنا اسحاق بن موسى بن النصارى حدثنا معن حدثنا مالك عن ابی نعیم وھب بن کیسان انه سمع جابر بن عبد اللہ يقول "من صلی رکعة لم یقرأ فیہا بأمر القرآن فلم یصل الا ان یکون وراء الامام" ہذا حدیث حسن صحیح، پھر اس حدیث کا ایک شاہد احقر کو خطیب بغدادیؒ کی تاریخ بغداد میں دستیاب ہوا، انھوں نے محمد بن احمد بن فضالہ المروزی کے ترجمہ میں یہ حدیث حضرت ابن عمرؓ سے نقل کی ہے، روایت کی سند اس طرح ہے: "اخبرني ابو القاسم الازھوي نا علي بن

۱۔ النظر الموطأ للامام محمد (ص ۹۸) باب القراءة في الصلاة خلف الامام وغيره ۱۲

۲۔ سنن ترمذی (ج ۱ ص ۶۶) باب ما جاء في ترك القراءة خلف الامام اذا جهر بالقرارة ۱۲

۳۔ امام طحاویؒ نے اس کو مرفوعاً بھی تخریج کیا ہے، جس کی سند یہ ہے: "حدثنا بحر بن نصر قال حدثنا يحيى

ابن سلام قال حدثنا مالك عن وھب بن کیسان عن جابر بن عبد اللہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم الخ شرح معانی

الآثار (ج ۱ ص ۱۰۰) باب القراءة خلف الامام ۱۲ مرتب عنی عنہ

شہر انقذہ اور ابو جعفر محمد بن احمد بن محمد فضالہ الروزی نا احمد بن علی ابن سلمان المروزی نا محمد بن عبدلہ نا خارجہ من ایوب، عن نافع عن ابن عمر قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من کان لہ امام الخ، اس کی سند میں خارجہ تک تمام رواۃ ثقات ہیں، البتہ اس سے نیچے کے راویوں کی تحقیق کا احقر کو موقع نہ مل سکا البتہ مؤطا امام محمد میں حضرت ابن عمرؓ کا یہ اثر مروی ہے: "من صلی خلف الامام کفته فرائد" اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابن عمرؓ کی مذکورہ بالا حدیث بے اصل نہیں، اور اسے

ص ۸۰۱، باب القراۃ فی السلسلۃ خلف الامام ۲

لے حضرت ابن عمرؓ کی یہ حدیث، امام بیہقی نے بھی کتاب القراۃ (ص ۵۰۸ و ۱۵۸)، رقم ۳۴۲ میں ذکر فرمایا آخر بحث میں کہ القراۃ خلف الامام و بیان ضعف و خطا من اخطا فی رفعہ کے تحت مرفوعاً تخریجاً ہے۔" اخبرنا ابو عبد اللہ الحافظ اخبرنی ابو عبد اللہ الحسین بن محمد البردی ثنا ابو بکر احمد بن محمد بن عمر ثنا ابو عبد الرحمن بن محمد بن احمد التیمی ماسوید بن سعید ابو محمد حفظاً نا علی بن مسہر عن عبید اللہ بن عمر عن نافع عن ابن عمر عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم من کان لہ امام الخ،

امام بیہقی اس روایت کو نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں اخبرنا ابو عبد اللہ الحافظ قال سمعت اباعبد اللہ البردی یقول سمعت المنکدری یقول سمعت اباعبد الرحمن التیمی یقول مذا استخیر اللہ تعالیٰ ان اضرب علی حدیث، سو بد کلمہ من اجل ہذا الحدیث الواحد فی القراۃ خلف الامام، قال الامام احمدؒ سوید بن سعید تغیر فی آخر عمرہ و کثرت المناکیر فی حدیثہ و ہذا الحدیث عند اصحاب عبید اللہ بن عمر موقوفاً غیر مرفوع، انتہی کلام البیہقی،

لیکن مولانا سر فراز خان صاحب صفدر دامت برکاتہ احسن الکلام (ج ۱ ص ۲۹۵ و ۲۹۶) میں اس کا تفسیری جواب دیا ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ سوید بن سعید ثقہ راوی ہیں، اکثر حضرات نے انکی توثیق کی ہے مثلاً امام مسلمؒ، امام ابو داؤدؒ، علامہ ذہبیؒ، علامہ بغویؒ، صالح جزیرہ، محدث عجبلیؒ امام دارقطنیؒ وغیرہ بلکہ مسلمہ بن ناسم نے ان کو دلیل ثقہ قرار دیا ہے، اور میونی امام احمدؒ سے نقل کرنے میں کہ مجھے ان میں کسی کا کلام معلوم نہیں ہوا، ان کے برعکس معزز دے چند افراد نے اگرچہ ان پر جرح بھی کی ہے لیکن اس کی وجہ سے زیادہ سے زیادہ مختلف فیہ رواۃ میں ان کا شمار ہوگا، اور جمہور کی توثیق کی روشنی میں ان کی حدیث کم از کم حسن ضرور ہوگی، واللہ اعلم ۱۲ رشید شرف غفر اللہ لہ ولوالدہ

حضرت جابرؓ کی حدیث کے لئے بطور شاہد پیش کیا جاسکتا ہے،

خلاصہ یہ کہ حضرت جابرؓ کی حدیث بلاشبہ صحیح اور ثابت ہے، اور اس پر عائد کئے جانے والے تمام اعتراضات وارد اور غیر درست ہیں، اور مختلف اسانید و طرق اور متابعات و شواہد کی موجودگی میں اس روایت کو ضعیف یا ناقابل استدلال مسترد دینا انصاف سے بہت بعید ہے، واللہ الموفق للصواب،

مسک احناف اور آثار صحابہ کرامؓ | مختلف فیہ مسائل میں فیصلہ اس بنیاد پر بھی ہوتا ہے کہ اس بارے میں صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کا مسلک اور معمول کیا تھا، اس منہج سے اگر دیکھا جائے تو بھی حنفیہ دہلہ

۱۵ نیز امام طبرانی نے معجم کبیر میں حضرت ابو الدرداءؓ کی روایت تخریج کی ہے، اسے بھی شاید بلکہ ذیل مستقل کے طور پر پیش کیا جاسکتا ہے: ”وَعَنِ ابْنِ الدَّرْدَاءِ قَالَ سَأَلَ رَجُلٌ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَفِي كُلِّ صَلَاةٍ قِرَاءَةٌ قَالَ نَعَمْ فَقَالَ رَجُلٌ مِنَ الْقَوْمِ وَجِبَ هَذَا فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَا أَرَى الْإِمَامَ إِذَا فَرَغَ الْكَانِ كَانِيًّا“ علامہ سیوطی ”مجمع الزوائد“ (ج ۲، ص ۱۱۰) باب القِرَاءَةُ فِي الصَّلَاةِ میں اس روایت کو ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں: ”قُلْتُ رَوَى ابْنُ مَاجَةَ مِنْهُ أَيْ قَوْلَهُ وَجِبَ هَذَا، رَوَاهُ الطَّبْرَانِيُّ فِي الْكَبِيرِ“، ناہیہ سنن قطنی (ج ۱، ص ۳۳۲ و ۳۳۳) باب مَنْ ذَكَرَ قَوْلَهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَنْ كَانَ لِإِمَامٍ عَمَلٌ خَفِيَ، امام دارقطنی نے بھی یہ روایت تخریج کی ہے، جس میں حضرت ابو الدرداءؓ فرماتے ہیں ”فَتَالَ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَكُنْتُ أَقْرَبَ الْقَوْمِ إِلَيْهِ مَا أَرَى الْإِمَامَ إِذَا أَمَّ الْفَرِيمَ الْاَكْنَاهِمَ“ حضرت ابو الدرداءؓ کی اس روایت کو امام نسائی نے اپنی سنن (ج ۱، ص ۱۴۶) میں ”اِكْتِفَارُ الْمَامُورِ بِقِرَاءَةِ الْإِمَامِ“ کے تحت اور امام سیوطی نے اپنی ”مجمع الزوائد“ (ج ۲، ص ۱۶۳) میں باب مَنْ ذَكَرَ لَا يَقْرَأُ خَلْفَ الْإِمَامِ عَمَلٌ مُسْلَقٌ کے تحت اس روایت کو تخریج کیا ہے امام نسائی، امام دارقطنی اور امام بیہقی نے اس پر یہ اعتراض کیا ہے کہ یہ حدیث حضرت ابو الدرداءؓ پر موقوف ہے، اور اس کو مرفوع بیان کرنے میں زید بن حبابؓ کی جگہ غلطی کی ہے،

لیکن یہ اعتراض کسی صورت درست نہیں، اس لئے کہ زید بن حبابؓ باتفاق شریعہ، اس لئے کہ وہ تنہا ہی اس کو مرفوع بیان کرتے تو بھی حدیث مرفوع سمجھی جاتی، پھر جبکہ وہ اس کو مرفوع بیان کرنے میں متفرد بھی نہیں، کیونکہ ابو صالحؓ کا تب یث بھی اسے مرفوعاً ہی روایت کرتے ہیں، انظر السنن للبکری للبیہقی (ج ۲، ص ۶۲) تفصیلی جواب کے لئے دیکھئے احسن الظلام (ج ۱، ص ۲۹۱ و ۲۹۲) واللہ الموفق للصواب، ۱۳ رشید انٹرنیشنل عفی عنہ

بھاری نظر آتا ہے، اور بہت سے آثار صحابہ ان کی تائید میں ملتے ہیں،

علامہ عینیؒ نے عمدة القاری میں لکھا ہے کہ تراویح القراءۃ خلف الامام کا مسلک تقریباً انہی صحابہ کرامؓ سے ثابت ہے جن میں سے متعدد صحابہ کرام اس سلسلہ میں بہت متشدد تھے یعنی خلفاء اربعہؓ، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ، حضرت سعد بن ابی وقاصؓ، حضرت زید بن ثابتؓ، حضرت جابرؓ، حضرت عبداللہ بن عمرؓ

۱۵ امام عبدالرزاقؒ فرماتے ہیں: آخر فی موسیٰ بن عقبہ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم والوبکر وعمر عثمان کانوا ینبون عن القراءة خلف الامام (مصنف عبدالرزاق (ج ۲ ص ۱۳۹، تحت رقم ۲۸۱۰، باب القراءة خلف الامام) — نیز مصنف (ج ۲ ص ۱۳۹، رقم ۲۸۰۶) ہی میں ایک دوسرا اثر مروی ہے: ”عن داؤد ابن قیس عن محمد بن عجلان قال قال علیؑ من قرأ مع الامام فلیس علی الفطرة قال وقال ابن مسعودؓ ملئ فوه تراباً، قال وقال عمر بن الخطاب لیس وددت ان الذی یقرأ خلف الامام فی فیہ حجر، ۱۲ رشید اشرف زادہ اللہ علماء عملاً، ۱۵ وعن ابی وائل قال جاء رجل الی ابن مسعودؓ فقال اقرأ خلف الامام، قال انصت للقرآن فان فی الصلوة شغلاً وسکفیک ذلک الامام (قال بیہقی) رواہ الطبرانی فی الکبیر والادسط ورجالہ موثقون، (مجمع الزوائد ج ۲ ص ۱۱۱) باب الشزارة فی الصلوة ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

۱۶ ان کا اثر مؤطاً امام محمدؒ (ص ۱۰۱ و ۱۰۲) باب القراءة فی الصلوة خلف الامام میں مروی ہے، فرماتے ہیں ”وددت ان الذی یقرأ خلف الامام فی فیہ حجرة“ اس کی سند پر اعتراضات و جوابات کی تفصیل حسن الکلام (ج ۱ ص ۳۱۶ تا ۳۲۰) میں ملاحظہ فرمائیں، ۱۲ مرتب عافاه اللہ و رعاه

۱۷ حدیثنا عمر بن محمد بن زید عن موسیٰ بن سعد بن زید بن ثابت یحدثہ عن جدہ انه قال من قرأ خلف الامام فادخلہ الصلوة، مؤطاً امام محمدؒ (ص ۱۰۲) باب القراءة فی الصلوة خلف الامام ۱۲ مرتب عفی عنہ

۱۸ مالک عن ابی نعیم وہب بن کيسان انه سمع جابر بن عبد اللہ یقول ”من صلی رکعة لم یقرأ فیہا بام القرآن فلم یصل الا وراء الامام، مؤطاً امام مالکؒ (ص ۶۶) ما جاء فی أم القرآن ۱۲ مرتب غفر لہ

۱۹ مالک عن تافع ان عبد اللہ بن عمرؓ کان اذا سل ہل یقرأ احد خلف الامام قال اذا صلی احدکم خلف الامام فحبہ قراءة الامام واذا صلی وحده فلیقرأ قال وكان عبد اللہ بن عمر لا یقرأ خلف الامام (مؤطاً امام مالکؒ ص ۶۶) ترک القراءة خلف الامام فیہا جہر فیہ ۱۲ رشید اشرف عفی عنہ

اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ وغیرہم رضوان اللہ علیہم اجمعین،
 ہذا آخر ما اردنا ایوادة فی ہذا الباب ولہذا البحث تفصیل مطولة
 مبسولة فی موضعہا و فی ہذا القدر کفایة للطالبین انشاء اللہ تعالیٰ،
 واللہ الموفق للصواب الیہ المرجع والمآب

۱۔ ابوبکرؓ قال قلت لابن عباسؓ انی اودع امام ین بدی ففار لہ، شرح معانی الآثار، ج ۱، ص ۱۰۷،
 باب التراۃ خلف الامام ۱۲ رشید اشرف وفقہ اللہ بحمدہ السنۃ المظہرۃ،
 ۲۔ اس مسئلہ کی تفصیل کے لئے دیکھئے (۱) اعلیٰ ابن رجب ص ۲۲ تا ص ۱۱، باب قولہ تعالیٰ
 واذا قرئ القرآن فاستمعوا لہ وانصتوا الخ (۲) معارف السنن (ج ۳ ص ۸۲ تا ۲۶) باب ما یبارک فی التراۃ
 خلف الامام، (۳) فائزۃ الکلام فی الفسرة خلف الامام (اردو) لصاحب اعلیٰ ابن رجب، (۴) حسن الہدی
 فی ترک القراۃ خلف الامام (اردو) مؤلف مولانا محمد سرفراز خان صاحب صفدر مدظلہم ۱۲ مرتب عفی عنہ

بنا ما جاء اذا دخل حاكم المسجد فليركع ركعتين

”اذا جاء احدكم المسجد فليركع ركعتين“ راؤظ ظاہری کے نزدیک حدیث باب میں ”فلیركع ركعتين“ کا امر وجوب کے لئے ہے، جبکہ جمہور اس کو استحباب کے لئے مقرر دیتے ہیں^۱

”قبل ان یجاء“ یہ تحیۃ المسجد کے وقت مستحب کا بیان ہے، چنانچہ حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ جلوس سے تحیۃ مسجد فوت نہیں ہوتی، بلکہ جلوس کے بعد بھی پڑھ سکتا ہے، جبکہ شوافع اس کے قائل ہیں کہ جلوس سے تحیۃ المسجد فوت ہو جاتی ہے،

حنفیہ کا استدلال حضرت ابو ذرؓ کی روایت سے ہے فرماتے ہیں: ”دخلت معاً مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ودھرو فی المسجد فتألم یأبناہ فی صلیات، قلت: لا، قال: فقم فصل رکعتین“

بھر اگر تحیۃ المسجد کا موقع نہ ملے تو اسے چاہئے کہ ایک مرتبہ ”سبحان اللہ والحمد للہ ولا الہ الا اللہ واللہ اکبر“ پڑھ لے، واللہ اعلم،

۱۵ وذا سب ابن مزیم من الظاہرین الی عدم الوجوب کافی الفتح (ای فتح الباری) ج ۱ ص ۲۳۷ کذا فی معارف السنن (ج ۳ ص ۲۹۲) ۲ مرتب عنی عنہ

۱۶ جمہور راؤظ ظاہری کی سند نام اسراریدہ، کو استحباب پر محمول کرتے ہیں اس لئے کہ اگر تحیۃ المسجد واجب ہوتی تو صحابہ کرامؓ اس کے پڑھنے کا بھی اہتمام فرماتے، حالانکہ ان کا عام معمول تحیۃ مسجد پڑھنے کا نہ تھا، چنانچہ مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۱ ص ۲۲۰) میں ”من رخص ان یمر فی المسجد ولا یصلی فیہا“ کے تحت مروی ہے: ”حدثنا ابو بکر قال حدثنا عبد العزیز بن محمد الدردادی عن زید بن اسلم قال کان اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم یدخلون المسجد ثم یخرجون ولا یصلون ورایت ابن عمر یفعلہ“ رشید اشرف ارشد اللہ لما یحکمہ یرضاً ودفقہ لا ۱۷ مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۱ ص ۲۲۰) من کان یقول اذا دخلت المسجد فصل رکعتین ۲

۱۸ لہ رت او شغل او کذا فی اربعۃ، کذا فی معارف السنن (ج ۳ ص ۲۹۵) ۲ مرتب عنی عنہ

۱۹ قال ابو یوسف فی القوت ”کما فی رد المحتار ونجۃ السیر البراء الطواف، کما ذکرہ الثاوی فی شرح المناکب الملتقط من معارف ابن نوہ (ج ۳ ص ۲۹۵ و ۲۹۶) ۲ مرتب عنی عنہ

باب ماجاء فی کراهیۃ ان یتخذ علی القبر مسجدا

عن ابن عباس قال لعن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رابر اب لشور عورق و
یورق قور سے پورے ہیں امام ابو حنیفہ سے وہ روایتیں ہیں، ایک روایت قرینی اور وہ بھی جواز میں
نہیں وہ دونوں میں صحیح تھیں یہ کہ عورق سے اور قور میں یہ فرق کہ نہایت عیب پہن
ہاں وہ عورق ہے، اور ان جہان و قور ہاں اندیشہ نہ ہو قور کی عورق سے ہاں وہ عورق ہے،
بات دونوں خواہیں سے یہ مکر وہ ہے۔

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے سو وہ بظاہر اس وقت سے متعلق ہے جب زیارت قبور
مطلقاً ناجائز تھی جیسا کہ اس ممانعت اور پھر اس کے منسوخ ہونے کا علم حضرت بریدہؓ کی روایت
سے ہوتا ہے، ”كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها“ بہر حال زیارت قبور کی ممانعت
منسوخ ہے، اور ظاہر یہ ہے کہ یہ نسخ اور ”زوروا“ کا حکم رجال و نسا دونوں ہی کے لئے ہر
کیونکہ قرآن و حدیث میں بکثرت احکام بیان کرتے ہوئے صیغہ مذکر سے خطاب کیا گیا ہے جبکہ
باتفاق ان احکام میں عورتیں بھی شریک ہیں،

”والتخذین علیہا المساجد“ امام احمدؒ اور ظاہر یہ کہ نزدیک قبر کی طرف رخ کر کے
نماز پڑھنا حرام ہے، جبکہ جمہور کے نزدیک مکروہ ہے، اور یہی حکم قبر پر کھڑے ہو کر نماز پڑھنے
کا ہے، حدیث باب کا محمل یہی دو صورتیں ہیں، لیکن اگر قبرستان میں نماز کے لئے کوئی لگ
جگہ بنا دی گئی ہو تو وہ اس میں داخل نہیں،

”والسراج“ چراغ جلانا اگر مردوں کو نفع پہنچانے کی نیت سے ہو تو ناجائز ہے اور
یہاں یہی مراد ہے، البتہ زائرین کی آسانی کے لئے روشنی کرنے میں مضائقہ نہیں، بشرطیکہ
اسراف کی حد تک نہ پہنچے،

باب ما جاء فی النور فی المسجد

”كنا ننام على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم في المسجد ونحن شباً“

۱۵ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۱۱) فی آخر کتاب الجنائز ۱۲

کہ یکرہ ان یعنی مسجد علی القبر وقال البیہقی ”والمراد ان یسوی القبر مسجداً فیصل فوفیه، الملتقط من مدارج النبیین
(ج ۲ ص ۳۰۵) ۱۲ مرتب علی عنہ

جمہور فقہاء کے نزدیک مسجد میں سونا مکروہ ہے، امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ، امام احمدؒ اور امام اسحاقؒ کا مسلک یہی ہے، اور یہی مذہب حضرت عبداللہ بن مسعودؓ، حضرت طلحہؓ، حضرت مجاہدؒ اور امام اوزاعیؒ سے بھی منقول ہے، اسانی عمدۃ الفی (ج ۲ ص ۲۱۸) البتہ معتکف اور مسافر کے لئے سبک ابزار ہو رہا ہے، اور اسی حکم میں وہ شخص بھی داخل ہے جس کا کوئی گھر نہ ہو، البتہ غایم۔ ابراہیم طبری حجتہ اللہ علیہ نے فرمایا کہ مسافر کو بھی یہ پابندی ہے کہ جب اس کا مسجد میں سونے کا ارادہ ہو تو وہ اعتکاف کی نیت کر لے، چنانچہ فرماتے ہیں: "والا فلین ینوی الاعتکاف لیموج من الاملاؤ" (کبیری شرح منیۃ ص ۶۱۲) اور علامہ شافعیؒ نے فتاویٰ عالمگیریہ سے نقل کر لے اس حکم کو مسافر اور غیر مسافر دونوں کے لئے عام رکھا ہے، کہ جب کسی کا مسجد میں سونے کا ارادہ ہو وہ اعتکاف کی نیت کر لے، اور پہلے مسجد میں جا کر کچھ عبادت کرے، پھر بوبہدہ کرے (رد المحتار، ص ۴۴۴ ج ۱)

البتہ امام شافعیؒ کے مسلک میں نوم فی المسجد مطلقاً جائز ہے، وہ حضرت ابن عمرؓ کی حدیث باب سے استدلال کرنے میں نیز علامہ نوویؒ نے شرح المہذب میں نقل کیا ہے کہ مسجد میں سونا صحابہؓ، ترمذیین، حضرت علیؓ اور حضرت صفوان بن امیہؓ وغیرہ صحابہؓ سے ثابت ہے، جہوں تمام واقعات کو حالت مسافرت پر محمول کرتے ہیں، اور حضرت ابن عمرؓ اگرچہ مسافر نہ تھے، لیکن ان کا کوئی گھر نہ تھا، چنانچہ صبح بخاری میں حدیث باب کے ساتھ یہ الفاظ موجود ہیں: "وہو شاب، أعزب، لا أهل له"، اور علامہ بنوریؒ نے مسند دارمیؒ کے حوالے سے

-
- ۱۵ کافی ردایہ طحطا بن قیس عن ابن مابہ فی سننہ ص ۵۵) باب النوم فی المساجد فی روایۃ سیمان بن یسار عن ابن ابی شیبہ فی مصنفہ (ج ۲ ص ۸۴ و ۸۵) فی النوم فی المساجد، مرتب غنی عنہ الحنفی والحنبل،
- ۱۶ ان سے متعلقہ روایت احقر کو اپنی ناقص تلاش سے نہ مل سکی ۱۲ مرتب غنی عنہ
- ۱۷ کافی روایۃ ہبل بن سعد عن البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۶۳) باب نوم الرجال فی المساجد، مرتب غنی عنہ
- ۱۸ اپنی ناقص تلاش سے احقر کو ان سے متعلقہ روایت نہ مل سکی ۱۲ مرتب غنی عنہ
- ۱۹ (ج ۱ ص ۶۳) باب نوم الرجال فی المساجد

”عن البيهقي والشيء فيه“ اس کی کراہت پر اتفاق ہے،

”ابن تیمیہ“ الناس فیہ یوم الجمعة قبل الصلوة، بعض حضرات کے نزدیک

اس نہی کی علت خود اس ہیئت کی کراہت ہے، جبکہ بعض کے نزدیک اس کی علت خطبہ سننے میں رکاوٹ کا پیدا ہونا ہے، پہلی صورت میں یہ حکم ہر وقت کے لئے عام ہوگا، اور دوسری صورت میں وقت خطبہ کے ساتھ مخصوص، والثانی اظہر، واللہ اعلم

باب ماجاء فی المسجد الذی أنس علی التقوی

”أمتزى رجل من بنی خندرة ورجل من بنی عمرو بن عوف فی المسجد الذی

أنس علی التقوی فقال انحدری هو مسجد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و

قال الآخر هو مسجد قباء فاتیارسل اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی ذلك فقال هو

هذا یعنی مسجدہ و فی ذلك خیر کثیر“

اس حدیث سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ ”لَسَجِدُ اُنَسَّ عَلَی التَّقْوٰی“ سے مراد

مسجد نبوی ہے، جبکہ جمہور مفسرین اس کے قائل ہیں کہ اس سے مراد مسجد قباء ہے، اس لئے

حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ آیت تو مسجد قبا ہی کے بارے میں نازل ہوئی تھی، لیکن

اس حدیث میں آپ نے القول بانسوجب کے طور پر مسجد نبوی کو بھی مسجد اُنَسَّ عَلَی

التَّقْوٰی قرار دیا، ”انقون بالموجب“ کا مطلب یہ ہے کہ جو صفت کسی آدمی میں ثاب

کی گئی ہو اسے اعلیٰ میں بطریق ادنیٰ ثابت کیا جائے، اور یہ بلاغت کی اصطلاح ہے،

درحقیقت دونوں صحابیوں میں سے ایک صحابی کے انداز سے آپ نے یہ محسوس فرمایا

کہ وہ مسجد نبوی کو ”اُنَسَّ عَلَی التَّقْوٰی“ کا مصداق نہیں سمجھے، اس لئے آپ نے جواب

علی اسلوب الحکیم دیا، جس کا حاصل یہ ہے کہ آیت اگرچہ مسجد قبا کے بارے میں نازل ہوئی

لہ جز الفہم البیع والشر فی المسجد للعتاک من غیر ان یحضر البیع کما فی مآثر الخنفیہ، (معاری السنن ج ۲) ۱۲

لہ تخلق القوم امی جلسوا حلقة ۱۲ مرتب عفی عنہ

۱۳ فعن ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما والضماک انه مسجد قباء وروح المعانی جلد ۶ جزء ۱۱ ص ۱۹،

سورۃ توبہ رقم الآیۃ ۱۰۸ مرتب عفی عنہ

لیکن مسجد نبوی بھی بلاشبہ اس کا مسداق ہے،

باب ماجاء فی اتی المساجد افضل

”صلوة فی مسجدی هذا خیر من الف صلوة فیما سواہ“ ایک روایت^۱

میں پچاس ہزار کا ذکر ہے، لیکن سند ایک ہزار والی روایت زیادہ راجح ہے، اور اگر پچاس ہزار والی روایت درست بھی مان لی جائے تو بھی دونوں حدیثوں میں کوئی تعارض نہ ہوگا، اس لئے کہ عدد اقل عدد اکثر کی نفی نہیں کرتا،

پھر علامہ نوویؒ اور محب طبری کا رجحان اس طرف ہے کہ یہ فضیلت مسجد نبوی کے اس حصہ کے ساتھ خاص ہے جو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات میں مسجد نبوی کا حبس و تھا، جبکہ جمہور کے نزدیک صحیح یہ ہے کہ یہ فضیلت صرف عبد نبوی کی مسجد سے متعلق نہیں، بلکہ جتنی توسیعات اس میں ہوئیں یا ہوں گی وہ بھی اس کے مسداق میں داخل ہیں، علامہ عینیؒ نے اس کی وجہ یہ بیان فرمائی ہے کہ یہاں اشارہ اور تسمیہ دونوں جمع ہو گئے ہیں، لہذا تسمیہ راجح ہوگا، جبکہ امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ درحقیقت نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو مسجد نبوی میں آپ کے بعد ہونے والے اضافوں کا علم تھا، لہذا آپ کا قول ”فی مسجدی لهذا“ آپ کے بعد ہونے والے تمام اضافوں کو شامل ہے، اس لئے کہ اگر ایسا نہ ہوتا تو خلفاء راشدین مسجد نبوی میں زیادتی کی اجازت نہ دیتے،

نیز حضرت عمرؓ سے مروی ہے کہ جب وہ مسجد نبوی میں اضافہ سے فارغ ہو گئے تو فرمایا

۱۵۔ حذر اہم شام بن عمار حدثنا ابو اسحاق المصنفی حدثننا زریق ابو عبد اللہ الالبانی عن انس بن مالک قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صلوة الرجل فی بیتہ بصلوة فی مسجد القبائل خمس وعشرون صلوة و صلوة فی المسجد الذی یجمع فیہ خمس مئة صلوة و صلوة فی المسجد الاقصی خمسین الف صلوة و سب مئة مسجد نجسین ۱۰۰۰۰ صلوة و سب مئة فی المسجد الحرام سب مئة الف صلوة، سنن ابن ماجہ (ص ۱۰۲)، باب ماجاء فی الصلوة فی المسجد الجامع، انظر مشکاة المصابیح (ج ۱ ص ۴۲)، باب المساجد و مواضع الصلوة فی آخر الفصل الثالث منہ ۱۲ رشید اشرف سیفی وفقہ اللہ لخدمۃ السنۃ المظہرۃ،

”رسول اللہ ﷺ رج، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الی ذی الحلیفۃ اکان منہ“

”الاسجد الحرام“ صحیح روایات سے مسجد حرام میں ایک لاکھ نمازوں کا ثواب ثابت ہے، لہذا اس استثناء کا صحیح مطلب یہ ہے کہ ”الا المسجد الحرام فانہ افضل“۔ پھر یہ حدیث امام مالکؒ کے خلاف حجت ہے جو مسجد نبویؐ کی نماز کو مسجد حرام کی نماز سے افضل قرار دیتی ہیں۔

ثلاثۃ الرجال الا الی ثلاثۃ مساجد مسجدا الحرام ومسجدی ہذا ومسجد الاقصیٰ۔ حدیث کا مطلب یہ ہے کہ ان تین مساجد کے سوا دنیا کی تمام مساجد فضیلت کے اعتبار سے برابر ہیں، لہذا حصولِ ثواب اور فضیلت کے لئے ان مساجد کے سوا کسی

۱۵ دُفار الوفاء باختیار دارالمصطفیٰ (ج ۲ ص ۲۹۷) فی آخر لفصل الثانی عشر فی زیادۃ عمر بن الخطابؓ، لیکن اس روایت میں عبد العزیز بن عمران مٹروک ہے، کما صرح بہ صاحب دُفار الوفاء،

نیز دُفار الوفاء ہی میں اسی مقام پر حضرت ابو ہریرہؓ کی بھی مرفوع روایت مروی ہے: ”ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال لبني ہذا المسجد الی صنعاء کان مسجدی“ اس روایت کے بارے میں صاحب دُفار الوفاء فرماتے ہیں، ”رذی ابن شہبہ ویکلی والدیلمی فی مسند الفردوس بسند فیہ مٹروک“ بہر حال ان روایت کے ضعف کے باوجود ایک درجہ میں اُن سے جمہور کے قول کی تائید ضرور ہو جاتی ہے ۱۲ رشید اشرف سیفی عفی عنہ

۱۶ والا یجوز من حیث الاستثناء ان یكون المراد انہ مساجد المدینۃ او افضل او مفضل کما حکى الاحتمالات الثلاثۃ فی العمدة“ (ج ۳ ص ۶۸۶) عن ابن بطال والکرمانی، الملتقط من معارف السنن (ج ۳ ص ۳۲۲) بتغییر ۱۷ حاج مالک و من وافقه کالحوافظ البدر العینی والقاضی عیاض من حدیث انسؓ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال اللهم اجعل بالمدرینۃ ضعفی ما جعلت بکۃ من البرکۃ، رواہ الشیخان ومن حدیث سیدنا عمر بن الخطابؓ موقوفاً علیہ فالصلوۃ فی مسجدہ صلی اللہ علیہ وسلم یضاعف علی صلوۃ فی المسجد الحرام فیکون مائتی الف صلوۃ فی غیرہ، ہذا المختص بان معارف السنن (ج ۳ ص ۳۲۶) ۱۲ مرتب عفی عنہ

۱۸ البتہ مذکورہ تین مساجد کے بعد مسجد قبا کو دوسری مساجد کے مقابلہ میں فصیلت حاصل ہے چنانچہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: ”من خرج حتی یأتی ہذا المسجد مسجد قبا، فصلی فیہ کان عدل عمرۃ (ای عدل ثواب عمرۃ) نسائی (ج ۱ ص ۱۱۲) کتاب المساجد، فضل مسجد قبا والصلوۃ فیہ، لہذا اس کا حکم بھی دوسری مساجد سے مختلف ہوگا، لیکن شد رحال کے سلسلہ میں مساجد ثلاثہ کے ساتھ اس کو مستثنیٰ کرنے کی ضرورت نہیں سمجھی گئی، اس لئے کہ جو باقاعدہ سفر کرے گا وہ لامحالہ مسجد نبویؐ کی محبت سے سفر کرے گا، اور مسجد نبویؐ کی زیارت کے بعد مسجد قبا کی زیارت کیلئے باقاعدہ سفر کی ضرورت پیش نہیں آئے گی، اس لئے کہ مسجد قبا زیادہ دیر

۱۲ مرتب عفی عنہ، رشید اشرف سیفی عفی عنہ، ۱۳ رشید اشرف سیفی عفی عنہ، ۱۴ رشید اشرف سیفی عفی عنہ، ۱۵ رشید اشرف سیفی عفی عنہ، ۱۶ رشید اشرف سیفی عفی عنہ، ۱۷ رشید اشرف سیفی عفی عنہ، ۱۸ رشید اشرف سیفی عفی عنہ

اور مسجد میں نماز پڑھنے کی غرض سے رخصت سفر باندھنا بے فائدہ ہے،

زیارت قبور کے لئے سفر کی شرعی حیثیت

پھر حدیث مذکور کی بناء پر بعض حضرات نے زیارت قبور کے لئے سفر کرنے کو ناجائز قرار دیا ہے، اس مسلک کو سب سے پہلے قاضی عیاض مالکیؒ نے اختیار کیا، پھر ان کے بعد علامہ

ابن تیمیہؒ نے اس میں انتہائی تشدد اور نفاذ اختیار کیا، اور اس کی خاطر بہت سی مصیبتیں بھی اٹھائیں، یہاں تک کہ انھوں نے روضہ اطرک کی زیارت کے لئے بھی سفر کو ناجائز قرار دیا، اور فرمایا کہ اگر مسجد نبویؐ میں نماز پڑھنے کی نیت سے سفر کیا جائے اور پھر ضمناً روضہ اطرک کی بھی زیارت کر لی جائے تو اس کی اجازت ہے، لیکن خاص روضہ اطرک کی زیارت کی نیت سے سفر کرنا جائز نہیں،

لیکن جمہور نے علامہ ابن تیمیہؒ کے اس مسلک کو قبول نہیں کیا، اور اس کی تردید کی، بلکہ علامہ تقی الدین سبکیؒ نے نو "شفار السقام" کے نام سے ان کی تردید میں ایک مفصل کتاب بھی لکھی ہے،

علامہ ابن تیمیہؒ کا استدلال حدیث باب سے ہے، وہ فرماتے ہیں کہ حدیث باب میں استثنا مفرغ ہے، لہذا یہاں مستثنیٰ منہ محذوف ہے، اور تقدیر عبارت یوں ہے: "لا تشد الرحال الی شیء الا الی ثلثة مساجد" لہذا حصول برکت اور حصول ثواب کے لئے سفر کرنا ان تین مساجد کے ساتھ مخصوص ہے، اور کسی قبر کے لئے سفر کرنا اس حدیث کی وجہ سے ممنوع ہوگا،

اس کے جواب میں جمہوریہ کہتے ہیں کہ استثنا تو بیشک مفرغ ہے لیکن تقدیر عبارت یوں نہیں ہے کہ "لا تشد الرحال الی شیء الا الی ثلثة مساجد" کیونکہ اس تقدیر پر تو سفر جہاد، سفر طلب علم، سفر تجارت اور کسی عالم کی زیارت کے لئے بھی سفر کرنا ممنوع قرار پائے گا، جبکہ اس کا کوئی قائل نہیں، لہذا تقدیر عبارت دراصل یوں ہو "لا تشد الرحال الی مسجد الا الی ثلثة مساجد" اور مقصد یہ ہے کہ ان تین مساجد کے سوا کسی اور مسجد کی طرف اس نیت سے سفر کرنا درست نہیں کہ اس میں زیادہ فضیلت یا ثواب حاصل ہوگا، اور یہ تقدیر اس لحاظ سے بھی انسب ہے کہ استثنا مفرغ میں جب مستثنیٰ منہ محذوف نکالا جاتا ہے اس کو مستثنیٰ کے ساتھ کچھ مناسب مستثنا ہونی چاہئے، اور ہم نے

جو مستثنیٰ منہ محذورات نکال ہے وہ مستثنیٰ کے عین مناسب ہے، پھر اس کی تائید مسند احمد کی روایت سے بھی ہوتی ہے، جس میں یہ الفاظ ہیں؛ "لا ينبغي للمطعم ان يشد رحاله الى مسجد يتبع فيه الصلوة غير المسجد الحرام والمسجد الاقصى ومسجدى هذا" چنانچہ علامہ عینیؒ نے عمدۃ القاری (ج ۳ ص ۶۸۲ و ۶۸۳) میں اور حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری (ج ۳ ص ۵۳) میں جمہور کے مسلک پر اسی روایت سے استدلال کیا ہے، یہ روایت شہر بن حوشب کے طریق سے مروی ہے، جن کے بارے میں علامہ عینیؒ فرماتے ہیں "وشہر بن حوشب وثقه جماعة من الاثمة" اور حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں "وشہر حسن الحديث وان كان فيه بعض الضعف" بہر حال اس حدیث کا زیارت قبور، طلب علم اور جہاد و تجارت کے اسفار سے کوئی تعلق نہیں،

پھر جہاں تک روضۃ اطہر کی زیارت کا تعلق ہے اس کی زیارت کی فضیلت کے بارے میں جتنی احادیث مروی ہیں مثلاً؛ "من زار قبري وجبت له شفاعتي" یا "من حج ولم يزرني فقد جفاني" وغیرہ، سو اس مضمون کی اکثر احادیث ضعیف ہیں، لیکن امت کا

۱۵ معارف السنن (ج ۳ ص ۳۳۲) ۱۲

۱۶ الجامع الصغير للسيوطي (طبع المكتبة الاسلامية فيصل آباد پاکستان؛ ج ۲ ص ۱۷۱) برمز "عد" (ابن عدی فی الكامل) ورمز "هب" (بہقی فی شعب الایمان) عن انسؓ وضعفہ السيوطي برمز "ض"۔ ولكن ذكر النعماني هذه الرواية مروية عن ابن عمرؓ وقال رواه ابن خزيمة في صحيحه والدارقطني في سننه وأخرون واستاده حسن، آثار السنن (ص ۲۹) باب فی زیارة قبر النبی صلی اللہ علیہ وسلم، وقد أعترض على اسناد هذه الرواية لكن أجاب عنه النعماني جواباً شافياً ۱۷ ۱۸ مروية عن ابن عمرؓ ذكره ابن عدی ابن حبان فی ترجمۃ النعمان والنعمان ضعیف جداً، کذا فی التلخیص الصحیح (ج ۲ ص ۲۹۷، تحت رقم ۱۰۷۵) کتاب الحج باب دخول مکة وبقية اعمال الحج الى آخرها، مرتب عفی عنه

۱۹ البتہ چند احادیث صحیح یا کم از کم حسن، ضروری ہیں، (۱) مسند ابوداؤد طیالسیؒ (المجزء الاول، ص ۱۲ و ۱۳، طبع دائرة المعارف النظامية حیدرآباد دکن ۱۳۳۲ھ) میں حضرت عمرؓ کی روایت ہے؛ "سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم يقول من زار قبري او قال من زارني كنت له شفيحاً او شهيداً الخ" اس روایت کو حضرت عمرؓ سے

روایت کرنے والے تابعی "رجل من آل عمر" مجہول ہیں، لیکن یہی روایت حافظ ابن حجرؒ نے ابوداؤد طیالسیؒ ہی کے حوالہ سے المطالب العالیہ (ج ۱ ص ۳۷۱، رقم ۱۲۵۳) میں کتاب الحج باب زیارة قبر النبی صلی اللہ علیہ وسلم، میں

تعال متواتر ان احادیث کے مفہوم کی تائید کرتا ہے، اور تعال متواتر مستقل دلیل ہے، اور پوری امت کے بارے میں یہ کہنا کہ وہ مسجد نبوی کی نیت کرتے تھے نہ کہ روضہ اقدس کی "تاویل بار دے سوا کچھ نہیں، کیونکہ ایسا کون ہوگا جو ایک لاکھ نمازوں کا ثواب چھوڑ کر پچاس ہزار نمازوں کے ثواب کی طرف آئے، واقعہ یہ ہے کہ زائرین مدینہ کا اصل مقصد روضہ اقدس کی زیارت رہا ہے، چنانچہ علامہ ابن ہمام نے فتح القدیر میں اسی قول کو مختار قرار دیا ہے کہ زائرین روضہ اطر کی زیارت کا قصد کریں، اور اسی کو حضرت مولانا خلیل احمد صاحب سہارنپوری رحمۃ اللہ علیہ نے "المہند علی المفند" میں علماء دیوبند کا مسلک قرار دیا ہے،

پھر اس میں بھی کلام ہوا ہے کہ روضہ اقدس کے علاوہ دوسری قبروں کی زیارت کے لئے سفر جائز ہے یا نہیں؟ علامہ شامی نے بعض شافعیہ سے نقل کیا ہے کہ وہ روضہ اقدس کے سوا کسی اور قبر کی زیارت کے لئے سفر کو منع کرتے تھے، اور اسے لا تشد الرجال الا الى ثلاثة مساجد کے حکم پر قیاس کرتے تھے، لیکن امام غزالی نے اس کی تردید کرتے ہوئے فرمایا: مذکورہ تین مساجد کے علاوہ تمام مسجدیں چونکہ فضیلت میں برابر ہیں، اس لئے وہاں ممانعت کی وجہ واضح ہے، کہ سفر کرنے سے کوئی نئی فضیلت ایسی حاصل نہ ہوگی جو اپنے شہر

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) کے تحت ذکر کی ہے، اس کی تحقیق کرتے ہوئے شیخ حبیب الرحمن عظمی مدظلہم فرماتے ہیں "وہ شاہد عند ابی یعلیٰ والبطرانی بسند صحیح"

(۲) علامہ نیمویؒ نے آثار السنن (ص ۲۷۹) میں حضرت ابوالدرداءؓ کی روایت نقل کی ہے "قال ان بلا لارامی فی منامہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وہو یقول لہ ناہذہ الجفوة یا بلال! أما ان لک ان تزورنی یا بلال! فاقبہ حزیناً وجلاً خائفاً فرب احلہ وقصد المدینۃ فاتی قبر النبی صلی اللہ علیہ وسلم فجعل یبکی عنده ویرغ وجہہ علیہ، الی آخر الحدیث، علامہ نیمویؒ اس روایت کو نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں: "رواہ ابن عساکر وقال التقی لبکی اسنادہ جید،"

(۳) سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۲۷۹) میں کتاب المناسک باب زیارة القبور کے تحت حضرت ابوہریرہؓ کی روایت مروی ہے: "ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال ما من احد لیسلم علی الارذالہ علی روحی حتی یرد علیہ السلام،" اس روایت کے بارے میں حافظ ابن حجرؒ تلخیص الجیر (ج ۲ ص ۲۶۷، باب دخول مکہ الخ) میں فرماتے ہیں: "وَأَصَحُّ مَا وَرَدَ فِي ذَلِكَ مَا رَوَاهُ أَحْمَدُ أَبُو دَاوُدَ مِنْ طَرِيقِ ابْنِ مَحْزُومٍ عَنْ يَزِيدَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ قَسِيطٍ عَنْ ابْنِ هُرَيْرَةَ مَرْفُوعاً" ۱۲ رشید اشرف فقہ اللہ رحمۃ السنۃ لمطہرۃ،

میں حاصل نہ ہو سکے، لیکن اولیاء کرام کے مراتب مختلف ہیں، اور مختلف زائرین کو مختلف اولیاء کرام کی قبور سے مناسبت ہوتی ہے، اس لئے اُن کے لئے سفر کرنے میں کچھ حرج نہ ہونا چاہئے، البتہ معارف السنن میں حضرت شاہ صاحبؒ کا یہ قول حضرت بنوریؒ نے نقل فرمایا ہے کہ اولیاء کی قبور کے لئے سفر پرستقل دلیل چاہئے، صرف روضہ اقدس پر قیاس درست نہیں، "احقر عرض گزار ہے کہ علامہ شامیؒ نے اس پر مصنف ابن ابی شیبہؒ کی روایت سے استدلال کیا ہے، "ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یأتی قبور الشهداء بأحد علی رأس کل حول" اسے نقل کر کے علامہ شامیؒ لکھتے ہیں: "استفید منه ندب الزیارة وان بعد محلها" (رد المحتار ص ۲۰۴ ج ۱) اور چونکہ ممانعت کی کوئی دلیل نہیں اس لئے اباحت صلیہ کا مقتضی بھی یہی ہے کہ اس میں کچھ حرج نہ ہو، اور قبور پر ہونے والی بدعات کی وجہ سے مطلق زیارت قبر کو ترک کر دینا مناسب نہیں، بلکہ اُن منکرات سے بچنے بچانے کی جتنی فکر ممکن ہو کی جائے، علامہ ابن حجر مکیؒ نے یہی موقف اختیار کیا ہے، اور علامہ شامیؒ نے بھی اس کی تائید فرمائی ہے،

باب ماجاء فی القعود فی المسجد انتظار الصلوة من الفضل

"لا یزال احدکم فی صلوة مادام ینتظرھا" حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری میں اس فضیلت کو صرت اس صورت کے ساتھ مخصوص قرار دیا ہے جب کوئی انسان ایک نماز مسجد میں پڑھ کر دوسری نماز کے انتظار میں وہیں بیٹھا رہے، لیکن حضرت شاہ صاحبؒ نے اس میں تردد کا اظہار کیا ہے، اور علامہ بنوریؒ نے اس سلسلے کی روایات کو جمع کر کے ثابت کیا ہے کہ یہ فضیلت ہر قسم کے انتظارِ صلوة کے لئے ہے، خواہ وہ انتظارِ مسجد کے اندر ہو یا باہر، (ملاحظہ ہو معارف السنن ص ۳۲۲)

باب ماجاء فی لصلوة علی الخمر

یہاں امام ترمذیؒ نے تین باب قائم کئے ہیں، صلوة علی الخمر، صلوة علی الخمر اور صلوة علی البسط، تینوں میں فرق یہ ہے کہ "خمر" اس چٹائی کو کہتے ہیں جس کا صرف بانا کھجور کا ہو، اور "حصیر" اس چٹائی کو کہتے ہیں جس کا تانا اور بانا دونوں کھجور کے ہوں، اور بعض حضرات نے یہ فرق بیان کیا ہے کہ "خمر" چھوٹی چٹائی کو کہتے ہیں، اور "حصیر" بڑی چٹائی کو اور

بساط" ہر اس چیز کو کہتے ہیں جو زمین پر بچھائی جائے، خواہ وہ کپڑے کی ہو یا کسی اور چیز کی، پھر یہ فرق اصل لغت کے اعتبار سے ہے، لیکن محاوراتی استعمال میں اُن الفاظ کے درمیان کوئی خاص فارق ملحوظ نہیں رکھا جاتا، بلکہ ایک دوسرے کے معنی میں بکثرت استعمال کر لیتے ہیں، بہر حال ان تراجم سے امام ترمذیؒ کا مقصود یہ ہے کہ نماز کے لئے یہ ضروری نہیں کہ وہ براہ راست زمین پر پڑھی جائے، بلکہ مصلیٰ پر پڑھنا بھی بلا کراہت جائز ہے، لہذا اس سے بعض اُن علماء متقدمین کی تردید مقصود ہے جو زمین کے سوا کسی اور چیز پر نماز پڑھنے کو مکروہ کہتے ہیں جیسا کہ عمدة القاری (۲: ۲۸۴) میں بعض صحابہؓ سے نقل کیا گیا ہے،

بما جاء أنه لا يقطع الصلاة إلا الكلب والحمار والمرأة

أذا صلى الرجل وليس بين يديه كآخرة الرجل أو كواسطة الرجل قطع صلوته الكلب الأسود والمرأة والحمار، امام احمدؒ اور بعض اہل ظاہر اس حدیث کے ظاہر پر عمل کرتے ہوئے یہ کہتے ہیں کہ ان تین چیزوں کے مصلیٰ کے آگے سے گزرنے سے نماز فاسد ہو جاتی ہے، جبکہ سترہ نہ ہو، لیکن جمہور کے نزدیک نماز فاسد نہیں ہوتی، جمہور کا استدلال پچھلے باب (باب ما جاء لا يقطع الصلاة شيء) میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے ہے "كنت ردیف الفضل على اتان (حمار۱۲ مرتب) فجئنا والنبي صلى الله عليه وسلم يصلي بأصحابه بمنى قال فنزلنا عنها فوصلنا الصف فمرت بين أيديهم فلم تقطع صلاتهم" نیز حضرت عائشہؓ کی روایت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نماز پڑھ رہے تھے کہ دو عورتیں آئیں، ایک عورت نے کہا: "يا رسول الله! لا يقطع الصلاة إلا الكلب والحمار والمرأة" دوسری عورت نے کہا: "يا رسول الله! لا يقطع الصلاة إلا الكلب والحمار والمرأة" امام احمدؒ بھی فرماتے ہیں: "وفي نفسي من الحمار والمرأة شيء لأن حديث عائشة يعارض القطع بالمرأة وحديث ابن عباس في الباب السابق يعارض القطع بالحمار بهذا مختص في معارف ابن رجب ۳ ص ۳۵۹ (۱۲ مرتب عنی عنہ)

مسئلہ نسائی (رج ۱ ص ۳۸) ترک الوضوء من بس الرجل امرأة من غیر شہوة، نیز بخاری (رج ۱ ص ۷۳) میں "باب من لا يقطع الصلاة شيء" کے تحت حضرت عائشہؓ کی روایت ہے: "عن مسروق عن عائشة ذكر عندنا ما يقطع الصلاة الكلب والحمار والمرأة فقالت شبهتمونا بالحد والكلاب (وغصها نقي المسادات في الشر بيننا وبين الحمار والكلب ولعل فربها ان الحمار والكلب يقطعان ملخص في حاشية البخاری للشيخ احمد على السهارة غوري، ۱۲ مرتب) بقدر آیت النبی صلی اللہ علیہ وسلم یصلی فی السریر بینہ و بین القبلة مضطجعة فتبدل فی الحاجة فاکره ان اجلس فادعی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فانسأل (امی اخرج بالخفیة فوجد شیء من المروء۱۲ مرتب) من عند حلیہ ۱۲ رشید شرف عنی عنہ

ہوتے تھے اور میں آپ کے سامنے جنازہ کی طرح لیٹی ہوئی ہوتی تھی، ان روایتوں سے ثابت ہوا کہ حمار اور مرآۃ کا مصلیٰ کے سامنے ہوتا یا مرد و مفسدِ صلوٰۃ نہیں، البتہ کلبِ اسود کے سلسلہ میں کوئی روایت جمہور کے پاس نہیں ہے، لیکن کلبِ اسود کی بھی انہی دونوں پر قیاس کیا جاسکتا ہے، کیونکہ حدیثِ باب میں تینوں کا ذکر ساتھ ساتھ آیا ہے،

یہاں بعض حنا بلہ کی طرف سے یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ حدیثِ باب قولی ہے اور جمہور کے مستدلات فعلی ہیں، لہذا قولی کو ترجیح ہونی چاہئے،

اس کا جواب یہ ہے کہ ترجیح کا یہ اصول اس وقت قابلِ عمل ہوتا ہے جبکہ تطبیق ممکن نہ ہو اور یہاں تطبیق ممکن ہے، اور وہ اس طرح کہ حدیثِ باب میں قطع سے مراد افسادِ صلوٰۃ نہیں بلکہ قطع الوصلۃ بین المصلیٰ ورتبہ (یعنی قطعِ خشوع) ہے،

اس پر اشکال ہوتا ہے کہ پھر ان تین اشیاء کی تخصیص کی کیا وجہ ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ ان تینوں اشیاء میں شیطانی اثرات کا دخل ہے۔ چنانچہ حدیثِ باب ہی میں ارشاد ہے، ”الکلب الاسود شیطان“ اور عورتوں کے بارے میں ارشاد ہے ”النساء حباثل الشیطان“ اور حمار کے بارے میں بھی روایات میں ہے کہ اس کی نہیق شیطانی اثرات کی بنا پر ہوتی ہے، ”فلکل من الثلاثۃ علاقۃ بالشیطان“ اس لئے خاص طور

پر بیہک مطہر علیہ السلام نے روایت فرمائی ہے ”السنبل بن عبس قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عبائنا ونحن فی بادۃ لنا فقام یصلی اراہ قال لعمرہ بن بدیر کلمۃ لنا وسمار یعی لیس بینہ و بینہا شیء یحول بینہ و بینہما“ مصنف عبد الرزاق (ج ۲ ص ۲۸۱، رقم ۱۰۱۸۸، باب ما یقطع الصلوٰۃ ۱۲) رتبہ اشرف غفر اللہ و اولادہ ۱۵ البتہ مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۱ ص ۲۸) من قال لا یقطع الصلوٰۃ شیء وادریو اما استطعمت کے تحت ایک قولی روایت مردی ہے جو جمہور کی دلیل بن سکتی ہے، ”حدثنا ابو بکر قال حدثنا ابو العالیۃ عن محب الد عن ابی الوداک عن ابی سعید قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا یقطع الصلوٰۃ شیء وادریو اما استطعمت فانا شیطان ۱۲ مرتبہ عنی عنہ الخفی وحبلی،

۱۳ مشکوٰۃ المصابیح (ج ۲ ص ۲۴۲) فی الفصل الثالث من کتاب الرقاق فی حدیث حذیفۃ الطویل ۱۲

۱۴ فجاء فی روایۃ ابی ہریرۃ ”واذا سمعتم نہیق الحمار فتعوزوا باللہ من الشیطان فانہ یرأت شیطانا“ مسلم (ج ۲ ص ۳۵۱) باب تحباب الدعاء عند صیاح الدیک، کتاب الذکر والدعاء والتوبۃ والاستغفار، ۱۲

مرتبہ عنی عنہ

سے ان تین چیزیں، روں کا ذکر لیا گیا، پھر صحیح بات یہ ہے کہ تعلق بالشر ایک غیر مدرک بالقیاس چیز ہے، لہذا کوئی چیز اس کے لئے قاطع ہے اور کوئی واسطی، اس کا علم صحیح بذریعہ وحی ہی ہو سکتا ہے، اور قیاس کو اس میں دخل نہیں،

پھر باب مذکور کی حدیث قولی کے مقابلہ میں جمہور کے فعلی مستدلّات کے راجح ہونے کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ اگر احادیث فعلیہ مؤیدہ اقوال الصحابہؓ ہوں تو بعض اوقات احادیث قولیہ پر ترجیح حاصل ہو جاتی ہے، اور یہاں بھی ایسے ہی ہے، کیونکہ صحابہ کرامؓ کے آثار بکثرت اس بارے میں مروی ہیں کہ ان سے نماز فاسد نہیں ہوتی، کما فی مصنف ابن ابی شیبہ و مصنف عبد الرزاق والطحاوی، واللہ سبحانہ اعلم،

باب مَا جَاءَ فِي ابْتِدَاءِ الْقِبْلَةِ

”مَا قَدَّمَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْمَدِينَةَ صَلَّى نَحْبِيَّتِ الْمَقْدِسِ“
اس میں اختلاف ہے کہ تحویل قبلہ کتنی مرتبہ ہوئی، بعض حضرات اس کے قائل ہیں کہ تحویل صرف ایک مرتبہ ہوئی، پھر ان میں دو فریق ہیں، ایک فریق کا کہنا یہ ہے کہ مکہ مکرمہ میں

۱) عن سالم بن عبد الله بن عياش ابن ابی ربيعة يقول يقطع الصلاة المحارر والكلب فقال لا يقطع صلاة المسلم شي،

۲) عن علي بن عثمان قال لا يقطع الصلاة شي وادركهم عنكم ما استطعتم،

۳) عن ابن عمر قال لا يقطع الصلاة شي وذبوا عن الفسك۔

ہذہ الروایات اخرجہا ابن ابی شیبہ فی مصنفہ (ج ۱ ص ۲۸۰) من قال لا یقطع الصلاة شي وادركهم

۴) عن عكرمة قال ذكر لابن عباس ما يقطع الصلاة فقل للمراة والكلب فقال ابن عباس "اليه

يصدق لکم الطيب والعمل الصالح يرفعہ"، فما يقطع هذا؟

۵) عن ابراهيم ان عائشة قالت قرئتموني يا اهل الحراق بالكلب والحمار ان لا يقطع الصلاة شي ولكن ادركهم واما استطعتم،

کلتا الروایتیں الاخيرتین اخرجہا عبد الرزاق فی مصنفہ (ج ۲ ص ۲۰۶) تحت رقم ۲۳۶۵ و ۲۳۶۶۔

رشید اشرف باریک اللہ فی علمہ و علمہ و فقہہ و خدمتہ و دینہ،

شروع ہی سے قبلہ بیت المقدس تھا، لیکن آپؐ اس طرح نماز پڑھتے تھے کہ کعبہ اور بیت المقدس دونوں کا استقبال ہو جائے پھر مدینہ طیبہ میں بھی ایک عرصہ تک بیت المقدس ہی کی طرف منہ کرنے کا حکم رہا، لیکن وہاں آپؐ کے لئے دونوں قبلوں کا استقبال ممکن نہ تھا، اس لئے آپؐ کی خواہش تھی کہ قبلہ بدل جائے، چنانچہ کعبہ کی طرف رخ کرنے کا حکم دیا گیا،

دوسرے فریق کا کہنا یہ ہے کہ ابتداء اسلام میں قبلہ کے بارے میں کوئی صریح حکم نہیں آیا تھا، اور آپؐ چونکہ ایسے معاملات (فیما لم یؤمر بشئ) میں اہل کتاب کی موافقت کو پسند کرتے تھے، اس لئے کعبہ اور بیت المقدس دونوں کا استقبال فرماتے تھے، پھر بعض حضرات اس کے قائل ہیں کہ نسخ دوم مرتبہ ہوا، وہ اس طرح کہ مکہ مکرمہ میں استقبال کعبہ کا حکم تھا، پھر ابتدائی مدنی دور میں بیت المقدس کے استقبال کا حکم دیا گیا، اور سورہ یاسرہ مبینے تک بیت المقدس ہی قبلہ رہا، پھر دوسری بار نسخ ہوا، اور کعبہ (زادھا اللہ شرفا) کو مستقل قبلہ بنا دیا گیا، یہی قول راجح معلوم ہوتا ہے، چنانچہ آیت قرآنی ”وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعَ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَى عَقِبَيْهِ“ ہے اسی کی تائید ہوتی ہے،

مستند ادبۃ عشر شہرا“ پھر بعض روایات میں سورہ پر حزم ہے، اور بعض میں

۱۔ کافی زیادۃ ابن عباسؓ عن عبد البخاری فی صحیحہ (ج ۲ ص ۸۷) تحت باب الفرق من کتاب اللباس قال کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یحب موافقۃ اہل الکتاب فیما لم یؤمر فیہ الخ “ مرتب عفی عنہ
۲۔ سورۃ البقرہ رقم الآیۃ ۱۴۳، معارف القرآن (ج ۱ ص ۳۷) سے آیت مذکورہ کا خلاصہ تفسیر نقل کیا جاتا ہے،

(اور اصل میں تو شریعت محمدیہ کے لئے ہم نے کعبہ ہی قبلہ تجویز کر رکھا تھا) اور جس سمت قبلہ پر آپؐ چند روز قائم رہ چکے ہیں (یعنی بیت المقدس) وہ تو محض اس (مصلحت کے) لئے تھا کہ ہم کو (ظاہری طور پر بھی) معلوم ہو جاوے کہ (اس کے مقرر ہونے سے یا بدلنے سے یہود اور غیر یہود میں سے) کون تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا اتباع اختیار کرتا ہے اور کون پیچھے کو ہٹتا جاتا ہے، (اور نفرت اور مخالفت کرتا ہے، اس امتحان کے لئے اس عارضی قبلہ کو مقرر کیا تھا، پھر اصلی قبلہ سے اس کو منسوخ کر دیا) ۱۲ مرتب عفی عنہ
۳۔ بالشک ہذا فی زیادۃ الباب فی زیادۃ مسلم ایضاً (ج ۱ ص ۲۰۰) باب تحویل القبلة من القدس الی الکعبۃ ۱۲ مرتب
۴۔ کافی زیادۃ النسائی (ج ۱ ص ۱۲۱) کتاب القبلة باب استقبال القبلة ۱۲ مرتب

سترہ پر جنوں نے کسر کیا شمار کیا انہوں نے سترہ بنائے اور جنوں نے شمار نہیں کیا انہوں نے
مُؤَلَّد، لہذا کوئی تعارض نہیں،

”فَوُجَّهَ إِلَى الْكَعْبَةِ وَكَانَ يَحِبُّ ذَلِكَ فَصَلَّى رَجُلٌ مَعَهُ الْعَصَا رَأَى بَعْضَ
تَحْوِيلِ كَيْ بَعْدَ آيَةٍ نَ سَبَّحَ سَبْعَ نَظَرٍ كِي سَمَاءٍ بَطْنِي، جَبَدَ بَعْضَ رَوَايَاتٍ، مِثْلَ عَشْرَ كَاذِرَ تَمَارِي

۱۵ کما فی روایت عوفؒ قال کنا مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حین قدم المدینۃ فصلی نحو بیت المقدس
سبعة عشر شهراً ثم حلت إلى الکعبة“ (قال البیهقی) رواه البزار والطرانی فی الکبیر وکثیر ضعیف وقد حسن الترمذی
حدیثہ ——— وعن ابن عباسؓ قال صرَّف رسول اللہ من الشام إلى القبلة فصلی إلى الکعبة فی رجب
على رأس سبعة عشر شهراً من مقدمه المدینة، (قال البیهقی) رواه الطبرانی فی الکبیر ورجالہ موثقون، مجمع الزوائد
(ص ۱۳ و ۱۴ ج ۲، باب ماجاء فی القبلة) ودفع عند احمد فی روایتہ (ابن عباسؓ) ستة عشر شهراً، النظر
المسند للإمام احمد (ج ۱ ص ۲۵۰) والفتح الربانی (ج ۳ ص ۱۱۶، رقم ۴۲۳)، ابواب القبلة باب طه ستقبلاً
بیت المقدس وتحويل القبلة منه إلى الکعبة وذكر البیهقی (ج ۲ ص ۱۲) ایضاً قال رواه احمد والطبرانی فی الکبیر
والبزار ورجالہ رجال الصحیح، ۱۲ رشید اشرف وفقہ اللہ لخدمۃ السنۃ المطہرة،

طحاوان قدوم النبی صلی اللہ علیہ وسلم المدینۃ فی ریح الاول بلا خلاف وکان التحول فی منتصف رجب من السنۃ
الثانیۃ علی الصبح عند المجرى ۱۲ معرف السنن (ج ۳ ص ۶۱) بتخیر من المرتب عفی عنہ

۱۶ ردی ابن مردودہ عن ابن عمرؓ ان اول سلوة صلاہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم إلى الکعبة صلیۃ النظر وانما
السلوة الوسطی تفسیر ابن کثیر (ج ۱ ص ۱۱۳) طبع المکتبۃ التجاریۃ مصر (۱۳۸۵ھ) تحت تفسیر قوله تعالیٰ ”قد نرى
تقلب وجهک فی السماء“ رقم الآیۃ ۱۴۴ من سورة البقرة،

وعن انس بن مالك قال صرَّف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نحو بیت المقدس وهو یصلی النظر وصرَّف
یوجہہ إلى الکعبة الخ قال البیهقی قلت حدیث انس فی الصبح الا انه جعل ذلك فی سلوة الصبح واما النظر، رواه البزار
وفیه عثمان بن سعید ضعفہ یحیی القطان وابن معین وابوزرعة وثقة ابو نعیم الحافظ وقال ابو حاتم شیع، مجمع الزوائد
(ج ۲ ص ۱۳) باب ماجاء فی القبلة (۱۲ مرتب عفی عنہ

۱۷ کما فی روایتہ الباب وروایتہ البراء سنن البخاری فی صحیحہ (ج ۲ ص ۶۴۴) کتاب تفسیر باب قوله سيقول
السفهاء من الناس الخ ۱۲ مرتب عفی عنہ

واقعہ اس میں یہ ہے کہ تحویل قبلہ کے دن آپ نے نماز مسجد بنی ہارون المعروف ”بمسجد قبلتین“ (الآن) میں پڑھی، اور نماز کے دوران تحویل کا حکم نازل ہوا، پھر مسجد نبوی میں آپ نے عصر کی نماز ادا کی، لہذا جن لوگوں نے ”عصر“ روایت کی ہے ان کا مطلب یہ ہے کہ تحویل کے بعد پہلی مکمل نماز ”عصر“ تھی،

”ثم مزل علی قوم من الانصار وھم رکوع فی صلوۃ العصر نحو بیت المقدس فقال ہو شہد انہ صلی مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وانہ قد وجہ الی الکعبۃ قال فانحرفوا وھم رکوع“ اخراجات کی سیرت، یہ تھی کہ پہلے امام صفوں کے پیچھے چلے گئے، اور اپنا رخ شمال سے جنوب کی طرف کر لیا، پھر مقتدیوں نے اپنی اپنی جگہ کھڑے کھڑے اپنا رخ شمال سے جنوب کی طرف کر لیا، اس طرح کہ پہلی صف آخری صف بن گئی، اور آخری صف پہلی، اور عورتیں جن کی صف تحویل قبلہ کی بنا پر اگلی صف بن گئی تھی پچھلی صفوں کی طرف آگئیں، اور یہ واقعہ غالباً عمل کثیر کی ممانعت سے قبل پیش آیا ہوگا، واللہ اعلم، پھر یہاں ایک اشکال یہ ہوتا ہے کہ حنفیہ کے نزدیک خبر واحد کسی حکم قطعی کے لئے ناسخ نہیں ہو سکتی، پھر ان حضرات نے ایک آدمی کی خبر سے کیسے اپنا رخ تبدیل کر لیا، جبکہ بیت المقدس کے استقبال کا حکم قطعی تھا؟

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ خبر مؤید بالقرائن تھی اور خبر واحد جب قرائن قویہ سے مؤید ہو اس وقت علم قطعی کا فائدہ دیتی ہے، یہی وجہ تھی کہ صحابہ کرامؓ نے اسے قبول کر لیا، اور قرائن یہ تھے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ایک عرسہ سے تحویل قبلہ کے منتظر اور خواہشمند تھے اور خود صحابہ کرامؓ کو اس کی امید تھی کہ عنقریب استقبال بیت اللہ کا حکم آنے والا ہے، ”کان ذار کعباً فی صلوۃ الصبح“ نماز صبح کا واقعہ لگے دن قبا میں پیش آیا تھا، اور

”وخیل ان یكون اغتفر لھل المذکور من اجل لمصلحۃ المذکورة اولم تنوالی الخطا عند التحویل بل وقعت متفرقة واللہ اعلم، کذا فی معارف السنن (ج ۳ ص ۲، ۳) ۱۲ مرتب عفی عنہ

۱۵ کما تدل علیہ دایۃ ابن عمرؓ عند البخاری فی صحیحہ (ج ۲ ص ۵۶۴) فی باب قوله ”ومن حیث خرجت فوالی دھیک“ من کتاب التفسیر وروایۃ ہسل بن سعدؓ عند الطبرانی فی الکبیر، (مجمع الزوائد ج ۲ ص ۱۴، باب ماجاء فی القبلة) ۷ رشید اشرف عفی عنہ

نماز عصر کا قیام قبلہ ہی۔۔۔ نہ دران مسجد نبی صلی اللہ علیہ وسلم، واللہ اعلم،

باب ماجاء ان ما بین المشرق والمغرب قبلۃ

”قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ما بین المشرق والمغرب قبلۃ“
یہ حکم اہل مدینہ (ومن علی جہتہا) کے لئے ہے، کیونکہ قبلہ وہاں جنوب میں ہے، ”بحر تائین“
کے الفاظ سے یہ سمجھا جائے کہ نصف دائرہ کی پوری قوس قبلہ ہے، بلکہ مراد یہ ہے کہ قبلہ
اس کے وسط میں ہے، پھر علماء نے لکھا ہے کہ اگر نماز کے اندر پینتالیس درجہ جانب یمن
میں اور پینتالیس درجہ جانب یسار میں انحراف ہو جائے تب بھی نماز ہو جاتی ہے، البتہ
اس سے زائد انحراف کی صورت میں نماز درست نہیں ہوتی، واللہ اعلم،

باب ماجاء فی الرجل یصلی لغير القبلة فی الغیم

”مسئلہ کل رجل متاعلی حیالہ“ جب کسی شخص کو قبلہ کا رخ معلوم نہ ہو تو اس کو
چاہئے کہ تحرّی کرے، اور جس جانب قبلہ ہونے کا گمان غالب ہو اُس جانب رخ کر کے
نماز پڑھے، اس سبب میں اگر نماز کے دوران صحیح جہت کا علم ہو جائے تو نماز ہی کے
اندر اُس طرف گھوم جائے، اور سابقہ نماز پر بنا کرے، اور اگر نماز پڑھنے کے بعد پتہ چلے کہ
جس طرف رخ کرے اس نے نماز پڑھی ہے اس طرف قبلہ نہیں تھا، تو اس پر اکثر فقہاء
کے نزدیک اعادہ واجب نہیں، خواہ وقت باقی ہو یا نہ ہو، حنفیہ کا مفتی بہ قول یہی ہے،
البتہ امام شافعیؒ کا مذہب یہ ہے کہ اس پر اعادہ واجب ہے، کما فی شرح المہذب، اور
امام مالکؒ کے نزدیک اگر وقت باقی ہو تو اعادہ مستحب ہے،

لیکن یہ اُس وقت ہے جب مسئلہ کو قبلہ کے بارے میں شک ہو، جسے رفع کرنے کا
کوئی راستہ نہ ہو، اور اس نے تحرّی کر لی ہو، لیکن اگر کسی کو شک ہی نہیں ہوا ہو، اور
اس نے غلط سمت کو قبلہ سمجھ کر نماز پڑھ لی ہو، یا شک ہو اور اس نے تحرّی کے بغیر

۱۔ کنز الدقائق، معارف السنن (ج ۲ ص ۳۷۲) دیکھنا فی ردایۃ توطیۃ بنت مسلم عند الطبرانی فی البکیر لکن ذیہن
ابن ادیس الاسواری وہو ضعیف متروک کذا قال البیہقی (مجمع الزوائد ج ۲ ص ۱۲۱) مرتب منظرہ اللہ

غلط رخ پر نماز پڑھ لی۔ تو اس کی نماز فاسد ہے۔ اور اعادہ واجب، کما صرح به الشافعیؒ فی رد المحتار (ص ۲۹۳، ج ۱)

یہ تفصیل تو منفرداً نماز پڑھنے کے بارے میں تھی، اور اگر پوری جماعت پر قبلہ مشتبہ ہو گیا، اور پوری جماعت نے تحریمی کر کے نماز پڑھ لی، تو اگر سب کا رخ ایک ہی سمت میں تھا تو نماز ہو گئی، اور اگر مختلف افراد کی تحریمی مختلف سمتوں پر واقع ہوئی تو جو شخص امام سے آگے نکل گیا ہو، اس کی نماز مطلقاً فاسد ہے، اور اگر کسی شخص کو نماز کے دوران یہ پتہ چلا کہ اس کا رخ امام کے رخ کے مخالف ہو تو اس کی نماز بھی فاسد ہو گئی، لیکن اگر نماز کے بعد پتہ چلا ہو کہ انھوں نے غلامت نماز پڑھی ہے، یا ان میں سے کسی کا رخ امام کے رخ کے مخالف تھا تو سب کی نماز ہو گئی، کسی کی فاسد نہیں ہوئی، اور نہ اعادہ واجب ہے، کذا فی رد المحتار (ص ۲۹۳، ج ۱)

اب حدیث باب میں اگر صحابہ کرامؓ نے منفرداً نماز پڑھی تب تو نماز کی صحت ظاہر ہے، اور اگر جماعت کے ساتھ نماز پڑھی اور فصلی کل رجل متاعلیٰ حیالہ کا مطلب یہ ہے کہ مختلف افراد نے مختلف سمتوں کا رخ کر رکھا تھا تو حدیث باب کا محمل یہ ہے کہ ان کو مخالفت امام کا علم نماز کے بعد ہوا ہو گا، بہر حال! حدیث باب شافعیہ کے خلاف حجت ہے، جو اعادہ کو واجب کہتے ہیں، اور یہ حدیث اگرچہ اشعث سمان کی وجہ سے ضعیف ہے، لیکن مستند طیارسیؒ اور بیہقیؒ میں اس کے ضعیف متابعات موجود ہیں، نیز دارقطنیؒ میں ایک ایسی ہی حدیث

۱۵ (ص ۱۵۶، الجزء الخامس، طبع دائرة المعارف النظامیہ حیدرآباد دکن ہند ۱۳۲۵ھ) حدیث ابو داؤد قال حدثنا الاشعث بن سید ابو الزبج وعمر بن قیس قال اشاعا سمعنا بن عبید اللہ عن عبد اللہ بن عامر بن زید عن ابيه قال اظلمت مرة ونحن في سفرنا فاشتبهت علينا القبلة فصلى كل رجل متاعيا فلما انجلت از بعضنا قد سئل غير القبلة وبعضنا قد سئل للقبلة فذكرنا ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقال مضت صلوكم ويزلت فأيما تولوا فتم وجه الله، (فی احادیث عامر بن زید البدریؒ) ۱۲ رشید اشرف عفی عنہ الخفی والجلی،

۱۵ (ج ۲ ص ۱۱) جامع ابواب استقبالات القبلة باب استبیان الخطاء بعد الاجتهاد ۱۲ مرتب عفی عنہ

۱۵ (ج ۱ ص ۲۷۱) کتاب الصلوة باب الاجتهاد فی القبلة وجواز التحری فی ذلک، واخرجه بیہقی ایضاً فی سننہ الکبری (ج ۲ ص ۱۰) تحت باب الاختلاف فی القبلة عند التحری وتحت باب استبیان الخطاء بعد الاجتهاد (ص ۱۱) ۱۲ مرتب عفی عنہ الخفی والجلی،

سفر جابر سے اور ابن مردودہ میں ابن عباسؓ سے بھی مروی ہے، اگرچہ یہ سب احادیث ضعیف ہیں، لیکن اس بارے میں درج ذیل تفسیریں ہیں،

فَإِنْ مَاتُوا لَوْ أَقْسَمَ وَجْهَهُ اللَّهُ، اس آیت کی تفسیر: ایسا، قول نو یہی ہونا، اشتباہ قبلہ کی حالت مراد ہے، اور بعض حضرات نے اسے صلوٰۃ النافلة علی الذابتہ کہیں کیا ہے، برائے کی تفسیر کی مانند میں احادیث موجود ہیں، اور ان میں کوئی تعارض نہیں، کیونکہ استقبال قبلہ کا فریضہ قدرت کے ساتھ خاص ہے، لہذا جہاں قدرت نہ ہو وہاں جہت قدرت ہی قبلہ ہے، چنانچہ درمختار میں ہے وقبلۃ العاجز عنہا جہت قدرۃ، یہاں سے اس آیت کی طرف رخ کرنے میں جان یا مال کا قوی خطرہ ہو تب بھی جہت قدرت کی طرف نماز پڑھ سکتے ہیں، یہ سب سورتیں آیت کے مفہوم میں داخل ہیں،

باب ما جہ فی کراہیۃ ما یصلی الیہ فیہ

المقرئ، یہ عبد اللہ بن زبیر ابو عبد الرحمن المقرئ ہیں، اور مقرئ قرآن کریم کے

لے قال العلامة ابنوریؒ وفیہ حدیث ابن عباسؓ فی الدیر المنشور (ج ۱ ص ۱۰۹) بسند ضعیف عن ابن مردودہ، کذا فی معارف السنن (ج ۳ ص ۳۸۱)، ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

لے نیز اس بارے میں ایک روایت حضرت معاذ بن جبلؓ سے بھی مروی ہے، "قال صلینا مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی یوم غیم فی سفر الی غیر القبلة فقال قدرعت حملوا تکم بحقہا الی اللہ عزوجل (قال ابیہی) رواہ الطبرانی فی الادب سوطیہ ابو عبیدہ والد ابی ہریرہ ذکرہ ابن حبان فی الثقات واسمہ شمر بن یقظان (مجمع الزوائد ج ۲ ص ۵۱۵ باب الاجتہاد فی القبلة) مولانا بنوریؒ، معارف السنن (ج ۳ ص ۳۸۱)

میں اس حدیث کے بارے میں تحریر فرماتے ہیں "دیکھا دیکھوں ہذا حسن ماوردی فی الباب" ۱۲ رشید اشرف عفی عنہ ۱۵ چنانچہ حدیث باب اور سنن دارقطنی (ج ۱ ص ۲۷۱) باب الاجتہاد فی القبلة وجواز التحری کے تحت مروی حضرت جابرؓ کی روایت پہلی تفسیر کی تائید ہوتی ہے، جبکہ دوسری تفسیر کی تائید میں حضرت عبد اللہ ابن عمرؓ کی روایت ہے "قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یسئل وہو مقبل من مکۃ الی المدینۃ علی راحلۃ حیث کان وجہہ قال وفیہ نزلت "فایما تولوا فثم وجہ اللہ" (صحیح مسلم ج ۱ ص ۲۲۲) باب جواز صلوٰۃ الذافۃ علی الذابتہ فی السفر حیث توجہت کتاب صلوٰۃ المسافرین وقصرہا ۱۲

رشید اشرف وفقہ اللہ لہما بحجۃ ویرضاه

مہلم کو کہتے ہیں، اور مقرراتی شہر مقرنی کے باشندے کو کہتے ہیں۔ یہاں وہ مراد نہیں،

”ان النہی سئل انہ علیہ وسلم ان یسئل فی سبعة مواطن“

”المزبلة“ کوڑا پھینکنے کی جگہ کو کہتے ہیں، زبل سے نکلا ہے، اور معجزۃ قضا بیان

کو کہتے ہیں، جہاں جانور ذبح کئے جاتیں، ان دونوں جگہوں پر کراہت نماز کی وجہ تلوث

نجاست کا خوف ہے، اور قباۃ سے مراد قبرستان ہے، اور یہاں کراہت کی وجہ

یا تشبہ بعباد القبور ہے یا دطن القبور کا اندیشہ ہے،

قارۃ الطریق، یعنی وسط طریق، یہاں کراہت کی وجہ لوگوں کی تکلیف ہے کہ

ان کا راستہ بند ہو جائے گا۔

وفوق ظہر بیت اللہ، یہاں کراہت کی وجہ سورادب ہے، البتہ حنفیہ کے نزدیک

یہاں نماز ہو جائے گی، یہی شافعیہ کا مسلک ہے، اور امام احمد کے نزدیک فرائض ادا

نہ ہوں گے، نوافل ادا ہو جائیں گے، اور امام مالک کے نزدیک وتر، یعنی طواف اور

سنت فجر بھی ادا نہیں ہوگی، اور عام مسجدوں کی چھت پر بلا ضرورت چڑھنے کو بھی فقہانے

مکروہ لکھا ہے، البتہ جگہ نہ ہونے کی بنا پر مسجدوں کی چھت پر نماز پڑھنا بلا کراہت جائز ہے

بَابُ مَا جَاءَ فِي الصَّلَاةِ فِي مَوَاضِعَ لَغْنَمٍ اعْطَا الْاَبِلَ

مَعْطٰنٌ بِحَسْرِ الطَّارِ اَوْ رَعَطَنَ بَفَقِيتِنِ اَوْ نِطُوں كَے باڑے کو کہتے ہیں، اور مَرْبِصَ

بَحْسَرِ الْبَارِ، بکریوں کے باڑے کو، معاطن ابل میں کراہت کی وجہ یا تو یہ ہے کہ اونٹ

شریر جانور ہے، اور اس کے بھلگنے کے خوف سے نماز میں خلل کا اندیشہ ہے، بخلاف

بکریوں کے کہ وہاں یہ خوف نہیں، یا وجہ یہ ہے کہ اونٹوں کے باڑہ میں نجاست زیادہ

ہوتی ہے اور بکریوں کے باڑہ میں کم، بہر صورت اعطان ابل میں نماز پڑھنا مکروہ تو ہے

لیکن اگر کوئی شخص وہاں کوئی پاک صاف جگہ دیکھ کر نماز پڑھ لے تو جمہور کے نزدیک نماز

لہ قال العلامة البنوری فی معارف السنن (ج ۳ ص ۳۸۴) وقد عقدنا للحديث العلامة نجم الدين الطرطوسي فی

منظومة الفوائد فقال: نہی الرسول احمد خیر البشر ۛ عن الصلوة فی بقاع تقبر ۛ

معاطن الجمال ثم مقبلة ۛ مزبلة، طریق، مجسرة ۛ

فوق بیت اللہ والحمام ۛ والحمد للہ علی التمام ۛ

ہو جاتی ہے، البتہ امام احمدؒ کے نزدیک اور ظاہر یہ کے نزدیک نہیں ہوتی، جہاں تک مراہضِ غنم میں نماز کا مسئلہ ہے اس کے بارے میں علامہ ابن حزمؒ نے لکھا ہے کہ جب مسجدیں نہیں بنی تھیں اُس وقت یہ حکم دیا گیا تھا کہ مراہضِ غنم میں نماز پڑھ لیا کرو، (فتح الباری ۱/ ۲۹۴ باب ابواب الابل) اور وجہ امام شافعیؒ نے یہ بیان فرمائی ہے کہ مدینہ طیبہ کی زمین عام طور پر ہموار نہیں تھی، لیکن مراہضِ غنم کو ہموار کرنے کا اہتمام کیا جاتا تھا، اس لئے بناء مساجد سے پہلے وہاں نماز پڑھنے کو پسند کیا گیا، کذا فی معارف السنن (ج ۳، ص: ۳۸۹ الی ۳۹۲)

بَابُ مَا جَاءَ فِي الصَّلَاةِ عَلَى الدَّابَّةِ حَيْثُ مَا تَوَجَّهَتْ بِهِ

”وہو یصلی علی راحلہ نحو المشرق“ اس سے فقہاء نے یہ مسئلہ مستنبط کیا ہے کہ نقلی نماز جانور اور سواری پر مطلقاً جائز ہے، اس میں استقبال قبلہ کی بھی شرط نہیں، اور رکوع و سجود کی بھی نہیں، بلکہ رکوع و سجود کے لئے اشارہ کافی ہے، بلکہ درمختار میں لکھا ہے کہ اگر زمین پر نجاست کثیرہ ہو تب بھی جائز ہے، یہی حکم پہیوں والی سواری کا ہے کہ اس پر نقلی نماز مطلقاً جائز ہے، کما صرح بہ فی الدر المختار مع الشامی، ص: ۲۷۳، ج: ۱، باب الوتر والنوافل (لہذا بسوں، ٹرینوں اور موٹروں میں بغیر استقبال قبلہ کے نقلی نماز اشارہ سے پڑھی جاسکتی ہے،

البتہ فرائض میں تفصیل یہ ہے کہ اگر سواری ایسی ہے جس میں استقبال قبلہ، قیام اور رکوع وجود ہو سکتے ہوں تو کھڑے ہو کر پڑھنا جائز ہے، لیکن اگر قیام اور رکوع وجود ممکن نہ ہوں اور وقت گزرنے سے پہلے اتر کر نماز پڑھنا بھی ممکن نہ ہو تو پھر بیٹھ کر بھی جس طرح ممکن ہو نماز پڑھ سکتے ہیں، لیکن بعد میں اس کا اعادہ لازم ہوگا، اور اگر وقت میں وسعت تھی لیکن ابتداء وقت ہی میں بیٹھ کر نماز پڑھ لی، اترنے کا انتظار نہ کیا، تب بھی علامہ شامیؒ کا رجحان جواز کی جانب ہے، اگرچہ اولیٰ یہی ہے کہ اُس وقت تک انتظار کیا جائے جب تک یا تو کھڑے ہو کر پڑھنے پر قدرت ہو جائے یا وقت نکلنے کا اندیشہ ہو جائے، راجع رد المختار (ص: ۲۷۳، ج: ۱)

بَابُ مَا جَاءَ إِذَا حَضَرَ الْعِشَاءَ وَاقِيَتِ الصَّلَاةَ

فَابْدِءْ وَأَبِا لْعِشَاءِ

”اذا حضر العشاء واقیت الصلوة فابدء و ابا لعشاء“ حدیث باب کے حکم پر

تمام فقہاء متفق ہیں، البتہ سب کے نزدیک اگر ایسے موقع پر کھانا چھوڑ کر نماز پڑھ لیجائے تو نماز ہو جائے گی، قاضی شوکانیؒ نے امام حسنؒ اور امام اسحقؒ کا مسلک یہ نقل کیا ہے کہ ایسے موقع پر کھانا پہلے کھانا واجب ہے، اور اگر نماز پڑھ لی تو نماز نہیں ہوگی، لیکن حنابلہؒ کی کتب مغنی ابن قدامہؒ وغیرہ سے معلوم ہوتا ہے کہ نماز ان کے نزدیک بھی درست ہو جائے گی، لہذا شوکانیؒ نے حنابلہؒ کا جو قول نقل کیا ہے وہ ان کے نزدیک مفتی یہ نہیں ہے، لہذا اس پر اتفاق ہو گیا کہ نماز ہو جائے گی،

لیکن فقہاء کے درمیان اس مسئلہ کی علت میں اختلاف ہے، کہ کھانا سامنے آ جانے کے بعد پہلے کھانا کھانے کا حکم کیوں دیا گیا؟ امام غزالیؒ نے اس حکم کی علت یہ بیان کی ہے کہ کھانا سامنے آنے کے بعد اگر نماز میں مشغول ہو جائیں تو کھانا خراب ہونے کا اندیشہ ہے، امام ترمذیؒ نے وکیع بن جراح کا قول بھی نقل کیا ہے، لہذا ان کے نزدیک اگر فساد طعام کا اندیشہ نہ ہو تو پھر نماز میں شریک ہونا ہی ادنیٰ ہوگا، بعض شافعیہؒ سے منقول ہے کہ ان کے نزدیک علت حسیاج ہے، یعنی جو شخص کھانے کا محتاج ہو اور بعد میں کھانا ملنے کی امید نہ ہو یہ حکم اس کے لئے ہے، اور مالکیہؒ سے منقول ہے کہ علت قلت طعام ہے، یعنی یہ حکم اُس وقت ہے جب کھانا تھوڑا ہو، اور اندیشہ یہ ہو کہ نماز کے بعد اپنے کھانے کے لئے کچھ نہ بچے گا، (حاشیہ کوکندی ص ۱۶۲ ج ۱) لیکن حنفیہؒ کے نزدیک علت یہ ہے کہ کھانا چھوڑ کر نماز میں مشغول ہونے سے دل و دماغ کھانے کی طرف لگا رہے گا، اور نماز میں خشوع پیدا نہ ہو سکے گا، چنانچہ ملا علی قاریؒ نے مرقاة (۲: ۶۹) میں امام ابو حنیفہؒ کا قول نقل کیا ہے کہ ”لأن یكون طعامی کله صلوة أحب إلی من أن یكون صلواتی کلها طعاماً“ چنانچہ درمختار میں ہے کہ نماز کی کراہت اس وقت ہے جب انسان بھوکا ہو، اور یہ خیال ہو کہ نماز میں دل نہیں لگے گا،

حنفیہؒ کی یہ تعلیل احادیث و آثار سے مؤید ہے، چنانچہ امام ترمذیؒ نے اسی باب میں حضرت ابن عباسؓ کا جو اثر نقل کیا ہے کہ ”لأنقوم إلی الصلوة فی انفسنا شیء“ وہ بھی اسی کی تائید کرتا ہے، اور حضرت ابن عمرؓ سے بھی منقول ہے کہ ”لأن أجعل طعامی صلوة أحب إلی من أن أجعل صلواتی طعاماً“ (مشکوٰۃ المصابیح)

لہٰذا کتب حدیث میں اپنی ناقص تلاش سے احقر کو حضرت ابن عمرؓ کا یہ اثر نہ مل سکا ۱۲ مرتبہ پہلے اللہ علیہ امر تخریج الاحادیث

اس کے علاوہ اس تعبیر کی تائید ایک حدیث مرفوعہ سے بھی ہوتی ہے، صحیح ابن حبان
معجم از وسط طبرانی اور امام طحاوی کی فصل الآثار میں حضرت انسؓ مرفوعاً روایت کرتے
ہیں "اذا اقيمت الصلوة واحدكم صائم فليبدأ بالعشاء قبل صلوة المغرب ذكره
الهيثمى في مجمع الزوائد عن الطبرانى وقال رجاله رجال الصحيح" اس حدیث میں
یہ حکم صرف روزہ دار کے لئے بیان کیا گیا ہے، اور وجہ یہی ہے کہ روزہ دار کو دن بھر بھوکا رہنے
کے بعد شام کو اشتہار زیادہ معلوم ہوتی ہے، ورنہ روزہ دار کی تخصیص کے کوئی معنی نہ تھے،
اس سے معلوم ہوا کہ اصل علت اشتہار طعام ہے، اور جہاں یہ علت نہ ہو وہاں حکم یہی ہے کہ
نماز کو مؤخر نہ کیا جائے، چنانچہ ابوداؤد میں حضرت جابرؓ سے مرفوعاً مروی ہے: "لا تأخر
الصلوة لطعام ولا لغيره" یہ حدیث اگر صبح ہو تو اسی سورت پر محمول ہوگی جب کھانے
کی اشتہار اتنی نہ ہو کہ نماز میں خشوع کو فیت کر دے، اور حضرت کنذہبی قدس سرہ نے فرمایا
کہ صحابہ کرامؓ چونکہ بہت کم کھاتے تھے اس لئے اشتہار بھی زائد ہوتی تھی، اور کھا کر جلدی
فارغ بھی ہو جاتے تھے، لہذا آجکل ہم لوگوں کو صحابہ کرامؓ پر قیاس کر کے کھانا سامنے لگنے کے
بعد ہمیشہ نماز مؤخر نہ کرنی چاہئے، بلکہ صرف اس وقت مؤخر کریں جب اشتہار اتنی زائد ہو کہ
نماز میں دل نہ لگنے کا اندیشہ ہو، (الکوکب الدرری، ص ۱۶۴)

۱۵ (ج ۲ ص ۴۶ و ۴۷) باب الاعتذار فی ترک الجماعة ۱۲ مرتب

۱۵ اس کی تائید حضرت نافعؓ کی روایت سے بھی ہوتی ہے، "قال كان ابن عمرؓ احياناً نلقاه وهو صائم فيقدم
للعشاء وقد نودي بصلوة المغرب ثم تقام وهو يسبح يعني الصلوة فلا يترك عشاءه ولا يعجل حتى يقضي عشاءه
ثم يخرج فيصلي ويقول ان نبي الله صلى الله عليه وسلم كان يقول لا تعجلوا عن عشاءكم اذا قدم اليكم" مصنف
عبد الرزاق (ج ۱ ص ۵، ۵ رقم الحديث ۲۱۸۹) باب اذا قرب العشاء ونودي بالصلوة ۱۲ مرتب عفی عنه
۱۶ (ج ۲ ص ۵۲، ۵۳) باب اذا حضرت الصلوة والعشاء ۱۲

۱۷ شرح السنہ میں یہ روایت، اس طرح مروی ہے "لا تؤخر الصلوة لطعام ولا لغيره" مشکوٰۃ المصابیح
(ج ۱ ص ۹۶) فی آخر لفصل الثانی من باب الجماعة وفضلها ۱۲ مرتب زاده اللہ علیہ وعلیہ

۱۸ حضرت گنگوہیؒ کے کلام کی تائید ابوداؤد شریف (ج ۲ ص ۵۲) باب اذا حضرت الصلوة والعشاء کی روایت
سے ہوتی ہے "عن عبد الله بن عبيد بن عمير قال كنت مع ابی فی زمان ابن الزبیر ابی بن عبد الله بن عمر فقال عباد بن عبد
ابن الزبیر انما سمعنا ان یبدأ بالعشاء قبل الصلوة فقال عبد الله بن عمر ویحک کان عشاء ہم؟ اتراه کان مثل عشاء
أبيك (تبسلا الموائد الاطعمه بالون کثیره حتی لا یفرغوا منها الا بعد فراغ الصلوة) (بذل المجود، ج ۲ ص ۳۴۸، طبع)

نظر انداز کیا گیا ہے

باب من زار قومًا فلا يصح له بهم

”من زار قومًا فلا يصح له بهم“ اسی معنی کی حدیث پیچھے گزر چکی ہے ولایؤم الرجل فی سلطانہ، اور اس کا حاصل یہی ادب سکھانا ہے کہ صاحب البیت کا حق پہچان کر اسے آگے کرو، ہناچہ اسے بدبخت بنانا، فقہاء نے فرمایا کہ شریعت میں اولیٰ بالامامۃ کے جو درجہ بیان کئے گئے ہیں کہ پہلے انہم، پھر اقرأ وغیرہ، صاحب البیت اور امام مسجد اس سے مستثنیٰ ہیں یعنی امام مسجد اور صاحب البیت ہر حالت میں امامت کا زیادہ مستحق ہے، خواہ مقتدیوں میں اس سے زیادہ عالم لوگ موجود ہوں، بشرطیکہ صاحب البیت میں امامت کی شرائط پائی جاتی ہوں، پھر اگر صاحب البیت اجازت دیدے تو اکثر فقہاء کے نزدیک زائر بھی امامت کر سکتا ہے، لیکن حضرت مالک بن الحویرثؓ نے حدیث باب میں ظاہر حدیث پر عمل فرماتے ہوئے اس لئے امامت سے اجتناب فرمایا کہ صاحب البیت کی اجازت سے اگرچہ دوسرا بھی امامت کر سکتا ہو لیکن ظاہر حدیث سے افضل یہی معلوم ہوتا ہے کہ صاحب البیت امامت کرے، واللہ سبحانہ اعلم،

باب ما جاء في كراهية ان يخلص الامام نفسه بالدعاء

”ولا يؤم قومًا فيخص نفسه بدعوة دونهم فان فعل فقد خانهم“ اس کا مطلب بظاہر یہ سمجھ میں آتا ہے کہ امام کو ادعیہ میں جمع متکلم کا صیغہ استعمال کرنا چاہئے، اور واحد متکلم کے صیغہ سے احتراز کرنا چاہئے، لیکن اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے نماز کے بعد جو دعائیں منقول ہیں ان میں اکثر واحد متکلم ہی کا صیغہ استعمال کیا گیا ہے، اور صرف چند ایک ہی دعاؤں میں جمع متکلم کا صیغہ استعمال کیا گیا، لہذا مذکورہ مطلب درست نہیں ہو سکتا،

پھر اس حدیث کے مفہوم کی تعیین کے لئے شراح نے بہت سی توجیہا کی ہیں

۱۔ الترمذی (ج ۱ ص ۵۴) باب من احق بالامامۃ فی حدیث ابی مسعود الانصاریؓ ۱۲ مرتب عنی عنہ
 ۲۔ کما ورد فی روایۃ انسؓ ”اللہم اسقنا“ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۳۷) ابواب الاستسقاء باب الاستسقاء فی المسجد الجامع
 ۳۔ مرتب عنی عنہ

بعض نے کہا کہ اس سے مراد صرف وہ دعائیں ہیں جو نماز میں پڑھی جاتی ہیں، مثلاً دعا برقنوت وغیرہ کہ ان میں واحد متکلم کا صیغہ استعمال کرنا جائز نہیں، بعض نے کہا کہ اس کی مراد یہ ہے کہ اپنے لئے دعا کرے اور دوسرے کے لئے بددعا یہ ناجائز ہے،

حضرت شاہ صاحبؒ نے اس حدیث کی توجیہ کرتے ہوئے فرمایا کہ اس کا مطلب یہ ہو کہ امام کو چاہئے کہ اُن مقامات پر دعا نہ کرے جہاں مقتدی دعا نہیں کرتے، مثلاً رکوع و سجود میں، قومہ اور جلسہ بین السجدتین میں کہ ان مواقع پر عموماً دعا نہیں کی جاتی، اگر امام یہاں پر دعا کرے گا تو دعا میں وہ تنہا ہوگا خواہ کوئی صیغہ استعمال کریں، پھر چونکہ اس دعا میں مقتدیوں کی شرکت نہیں ہوتی لہذا اس کی مانعت کی گئی،

لیکن احقر کی ناقص رائے میں ان تمام مفاہیم کے مقابلہ میں ایک چوتھا مفہوم راجح معلوم ہوتا ہے، جو اگرچہ کہیں منقول نہیں دیکھا، لیکن ذوقاً درست معلوم ہوتا ہے، وہ یہ کہ اس میں ایسی دعاؤں سے منع کیا گیا ہے جو صرف ذاتی اور گھریلو قسم کی خواہشات پر مشتمل ہوں اور ان کے مفہوم میں کوئی عموم نہ ہو، مثلاً "اللہم زوجنی فلانة" یا "اللہم اعطنی داراً فلانة" وغیرہ، رہیں ایسی دعائیں جن میں عموم ہو سکتا ہو وہ ممنوع نہیں، خواہ صیغہ واحد متکلم کے ساتھ ہوں، مثلاً "اللہم انی ظلمت نفسی ظلماً کثیراً" وغیرہ، کیونکہ امام قوم کا نمائندہ ہوتا ہے، اور اس حیثیت سے وہ اگر واحد متکلم کا صیغہ بھی استعمال کرے گا اس کے مفہوم میں پوری قوم شریک ہوگی، جبکہ پہلی قسم کی دعاؤں (اللہم زوجنی فلانة وغیرہ) میں یہ نہیں ہو سکتا، کیونکہ ان میں عموم کا امکان ہی نہیں، واللہ اعلم بالصواب،

"ولا يقوم الى الصلوة وهو حقن" حقن اور حاقن، محبتس البول کو کہتے ہیں، اور "حاقب" محبتس البراز کو، یہاں "حقن" سے دونوں مراد ہیں، اور "صلوة الحاقن" کا مسئلہ پیچھے گزر چکا ہے،

۱۔ و هذا مما لا يلتفت اليه ولم يعرف قائله ولا ما أخذه، معارف السنن (ج ۳ ص ۴۰، ۴۰، ۴۰، ۴۰) مرتب عنہ
 ۲۔ ويقال لمحالب الرتع الحازق "ولمحالب الغائط البول معاً" الحاقم "وقيل الحازق" ايضاً، كذا في معارف السنن (ج ۳ ص ۴۰، ۴۰) مرتب عفا الله عنه

۳۔ دیکھئے درس ترمذی (ج ۱ ص ۳۸۱) باب ما جاء اذا اقيمت الصلوة ومجددكم الحلال فليبدأ بالحلال ۱۲ مرتب عنہ

باب ماجاء من امّ قومًا وهم له کارهون؛

عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ثلاثة رجل ام قوم وهم له کارهون،
 حدیث باب ۱۰: حکم اس سورت میں ہے جب لوگ کسی امام کو اس کی بدعت، جہل یا فسق کی وجہ
 سے یا کسی اور غرائی کی بنا پر ناپسند کرتے ہوں، لیکن اگر ان کی ناپسندیدگی کی وجہ ذمیوی عداد
 ہو تو یہ حکم نہیں، کما صرح بہ فی المرقاة (۲: ۹۱) نیز ملا علی قاریؒ نے یہ بھی لکھا ہے کہ اگر
 ناپسند کرنے والے بعض افراد ہوں تو اعتبار عالم کا ہو گا خواہ وہ تنہا ہو، اور بعض حضرات
 نے کہا کہ اعتبار اکثریت کا ہونا، لیکن شاید اس سے مراد علماء کی اکثریت ہے، کیونکہ جہلہ کی
 اکثریت کا کوئی اعتبار نہیں، واللہ اعلم،

باب ماجاء اذا صلی الامام قاعدًا فصلًا قعودًا،

عن رسول الله صلى الله عليه وسلم عن فرس فجعلش "ججش" کے معنی
 ہیں کھال کا چھل جانا، ابو داؤد کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ کا داہنا پہلو چھل گیا
 تھا، حافظ ابن حبانؒ نے فرمایا کہ یہ واقعہ ذی الحجہ ۳۷ھ کا ہے،
 اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ امام اور منفرد کے لئے بغیر عذر کے فرض نماز قاعدًا ادا
 کرنا درست نہیں، اور ایسا کرنے کی صورت میں اس کی نماز نہ ہوگی، البتہ اگر امام عذر کی
 بنا پر بیٹھ کر نماز ادا کر رہا ہو تو مقتدیوں کی اقتداء اور اس کے طریقہ کے بارے میں فقہاء کا
 اختلاف ہے، اور اس بارے میں تین قول مشہور ہیں،

① امام مالکؒ کا مشہور قول یہ ہے کہ امام قاعد کی اقتداء کسی بھی حال میں جائز نہیں
 نہ بیٹھ کر نہ کھڑے ہو کر، البتہ اگر مقتدی بھی معذور رہوں اور کھڑے نہ ہو سکتے ہوں، تو وہ اگر
 امام کی اقتداء کر سکتے ہیں، (رواہ ابن القاسم کما قالہ ابن رشد)، یہی مسلک
 امام محمدؒ کی طرف بھی منسوب ہے، پھر امام محمدؒ، ابن القاسم اور اکثر مالکیہ سے تو مقتدیوں کی

معذوری کی صورت میں بھی اقتدار بالمریض القاعد کو مکروہ کہلائے، بلکہ بعض مالکیہ تو اس کے بھی عدم جواز کے فائل ہیں، امام مالکؒ حدیث باب کے واقعہ کو منسوخ مانتے ہیں، اور امام شعبیؒ کی مرفوع روایت سے استدلال کرتے ہیں، جو مرسل مروی ہے: "لَا يُؤْمِنُ رَجُلٌ بَعْدِي جَالِسًا"

لیکن جہو یہ کہتے ہیں کہ اس حدیث کا مدار جابر جعفی پر ہے، جو متفق علیہ طور پر ضعیف ہے، امام دارقطنیؒ اس حدیث کے بارے میں فرماتے ہیں: "لَمْ يَرَوْهَا غَيْرَ جَابِرِ الْجَعْفِيِّ عَنْ الشَّعْبِيِّ وَهُوَ مَتْرُوكٌ، وَالْحَدِيثُ مُرْسَلٌ لَا يَقُومُ بِهِ حُجَّةٌ" لہذا اس حدیث سے استدلال درست نہیں،

② دوسرا مذہب امام احمدؒ، امام ازہریؒ، امام اسحاقؒ اور ظاہریہ کا ہے، ان کے نزدیک اگر امام مریض ہو اور بیٹھ کر امامت کرے تو اس کی اقتدار جائز ہے، لیکن مقتدیوں کے لئے یہ ضروری ہے کہ وہ بھی بیٹھ کر نماز پڑھیں،

حافظ عراقیؒ نے شرح التقرب اور علامہ ابن قدامہؒ نے المغنی میں نقل کیا ہے کہ امام احمدؒ کے نزدیک مقتدیوں کا بیٹھ کر اقتدار کرنا چند شرائط کے ساتھ مشروع ہے، ایک تو یہ کہ امام ابتداء ہی سے بیٹھ کر نماز پڑھ رہا ہو، یعنی اس کا عذر ابتداء ہی سے ہو، اثنا عشر صلوٰۃ میں طاری نہ ہوا ہو، دوسرے یہ کہ امام امام راتب (مقرر کردہ) ہو، تیسرے یہ کہ اس کا عذر مرجع الزوال ہو، امام احمدؒ وغیرہ کا استدلال حدیث باب سے ہے، جس میں نہ صرف آپؐ نے خود بیٹھ کر نماز پڑھائی، بلکہ دوسروں کو بھی اس کا حکم دیا کہ: "وَإِذَا صَلَّيْتَ قَاعِدًا فَصَلِّتُهَا قَعُودًا اَجْمَعُونَ"

③ تیسرا مذہب امام ابو حنیفہؒ، امام شافعیؒ، امام ابو یوسفؒ، سفیان ثوریؒ، ابو ثورؒ اور امام بخاریؒ کا ہے، ان حضرات کے نزدیک امام قاعد کے پیچھے اقتدار درست ہے، لیکن غیر معذور مقتدیوں کو ایسی صورت میں کھڑے ہو کر نماز پڑھنا ضروری ہے، بیٹھ کر

۱۔ مصنف عبدالرزاق (ج ۲ ص ۶۳)، رقم الحدیث ۴۸۸ و ۴۸۹، باب یوم الرجل جالساً و رواہ الدارقطنی ایضاً فی سننہ (ج ۱ ص ۳۹۸، رقم ۶) باب صلوٰۃ المریض جالساً بالما مریض و لفظہ "لَا يُؤْمِنُ أَحَدٌ بَعْدِي جَالِسًا" ۱۲ مرتب عنی عنہ

۲۔ سنن دارقطنی (ج ۱ ص ۳۹۸) ۱۲

اقتدار درست نہیں، امام حازمیؒ نے اس کو اکثر اہل علم کا مسلک قرار دیا ہے،
 ان حضرات کا استدلال آیت قرآنی ”وَقَوْمُوا لِلّٰهِ قٰنِیٰنَ“ ہے جس میں
 قیام کو مطلقاً فرض صلوٰۃ قرار دیا گیا ہے، اس سے معذور لوگ بحکم ”لَا یُکَلِّفُ اللّٰهُ تَفْسًا
 اِلَّا دُسْعًا“ مستثنیٰ ہوں گے، لیکن غیر معذور کو مستثنیٰ کرنے کی کوئی وجہ نہیں، پھر وہ
 احادیث بھی جمہور کی دلیل ہیں جن میں قادر علی القیام کو بیٹھ کر نماز پڑھنے کی ممانعت کی گئی
 ہے، چنانچہ حضرت عمران بن حصینؓ کی روایت ہے ”کان بنی الناصر فساداً لئلا
 النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقال صل قائماً فان لم تستطع فقاعد فان لم
 تستطع فعلى جنب“

پھر جمہور کی ایک اہم دلیل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے مرض وفات کا واقعہ ہے
 جس میں آپؐ نے بیٹھ کر امامت فرمائی، جبکہ تمام صحابہ کرامؓ نے کھڑے ہو کر اقتدار کی، پھر
 چونکہ یہ مرض وفات کا واقعہ ہے اس لئے حدیث باب کے لئے ناسخ ہے، اس لئے حدیث باب
 کا پہلا جواب احداث رشوان کی طرف سے یہی دیا جاتا ہے کہ وہ مرض وفات کے واقعہ
 سے منسوخ ہے،

اس پر جواب کی طرف سے ایک اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ مصنفؒ عبد الرزاق میں سنن
 عطاءؒ سے مرسل مروی ہے کہ آپؐ نے بیٹھ کر امامت فرمائی اور صحابہؓ نے کھڑے ہو کر اقتدار کی

۱۔ کتاب الاعتبار فی بیان الشرح والمنسوخ من الآثار (ص ۱۰۱) باب ما ذکر من اہتمام المؤمن بامامہ
 اذا سنی جالساً ۱۲ مرتب،

۲۔ سورۃ بقرہ، جز ثانی، آیت نمبر ۲۳۸، ۱۲ مرتب

۳۔ سورۃ بقرہ، جز ثالث، آیت نمبر ۲۸۶، مرتب عفی عنہ

۴۔ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۳۷) باب فی صلوٰۃ القاعد ۱۲

۵۔ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۹۵ و ۹۶) کتاب الاذان، باب انما جعل الامام لیؤتم بہ، وصحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۷۷)

کتاب الصلوٰۃ باب استخلاف الامام اذا عرض لہ عذر من مرض وسفر وغیرہما الخ ۱۲ مرتب عفی عنہ

۶۔ (ج ۱ ص ۲۵۸، رقم الحدیث ۴۰۷۲) باب ہل یؤم الرجل جالساً ۱۲ مرتب عفی عنہ

اور آخر میں آپؐ نے فرمایا ”لو استقبلت من امری ما استقبلت برت ما صلیت الا تعودا بصلوۃ اما مکم ما کان یصلی قاشما فصلوا قیاماً وان صلی قاعداً فصلوا قعوداً“ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ آپؐ کی آخری رائے یہی تھی کہ ایسی صورت میں مقتدی بھی بیٹھ کر نماز پڑھیں،

اس کا جواب یہ ہے کہ اس حدیث میں اس بات کی کوئی تصریح نہیں کہ یہ مرضِ وفات ہی کا واقعہ ہے، بلکہ ظاہر یہ ہے کہ یہ بھی سقوط عن لعنہ رس ہی کے واقعہ سے متعلق ہے اس لئے کہ اس واقعہ میں آپؐ کئی روز حضرت عائشہؓ کے مشربہ میں مقیم رہے، اس لئے یہ عین ممکن ہے کہ شروع میں آپؐ نے ایک آدھ نماز اس طرح پڑھی ہو کہ صحابہ کرامؓ نے کھڑے ہو کر اقتداء کی ہو، پھر بعد میں آپؐ کی رائے بدلی اور آپؐ نے صحابہ کرامؓ کو بیٹھ کر نماز پڑھنے کا حکم دیا، لیکن مرضِ وفات کے واقعہ نے اسے منسوخ کر دیا،

پھر یہ روایت مرسل ہے اور خطا بن ابی رباح کی مراسیل حضرت حسن بصریؒ کے مراسیل کی طرح ضعیف سمجھی جاتی ہیں، چنانچہ ان دونوں حضرات کی مراسیل کے بارے میں شہور ہے ”لیس فی المرسلات أضعف من مرسلات الحسن عطاء بن ابی رباحؒ لہذا یہ ممکن ہے کہ عطاء کی اس روایت میں کسی راوی کو مغالطہ ہو گیا ہو، اور اس نے واقعہ سقوط عن لعنہ رس اور واقعہ مرضِ وفات کو خلط کر کے روایت کر دیا ہو، (لتشاکلہما فی الامور)

حنا بلہ دوسرا اعتراض یہ کرتے ہیں کہ ابو داؤد وغیرہ کی روایت میں ”اذا صلی الامام جالساً فصلوا جالساً واذا صلی قاشماً فصلوا قیاماً“ کے حکم کے ساتھ یہ تصریح بھی موجود ہے ”ولا تفعلوا کما یفعل اہل فارس بعظمتہما“

جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ مقتدیوں کے بیٹھ کر اقتداء کرنے کی علت اہل فارس کے تشبہ سے بچنا ہے، اور یہ علت اب بھی باقی ہے، اس لئے اس حکم کے منسوخ ہونے کا کیا سوال

۱۔ النظر سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۸۹) باب الامام یصلی من قعود ۱۲ مرتب

۲۔ کذا فی معارف السنن (ج ۳ ص ۲۰) بحالۃ تدرب الراوی للیوطی والکفایۃ لخطیب۔

(ص ۳۸۸) ۱۲ مرتب عنی عنہ

۳۔ (ج ۱ ص ۸۹) باب الامام یصلی من قعود ۱۲

ہو سکتا ہے؟

اس کا جواب حضرت شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ نے دیا ہے کہ دراصل ابتداء میں جب عام لوگ اسلامی طرز زندگی کے پورے عادی نہیں ہوئے تھے، اور ان کے اذہان میں اسلامی عقائد اور اسلامی معاشرت کی پختگی پیدا نہیں ہوئی تھی، اُس وقت غیر مسلموں کے ساتھ معمولی معمولی مشابہتوں سے بھی منع کیا گیا تھا، لیکن جب ذہنوں میں اسلامی عقائد اور اسلامی معاشرت کا رسوخ ہو گیا تو پھر اس کی ضرورت نہ رہی، چنانچہ مرضی و فاقہ کے واقعہ نے اسے منسوخ کر دیا،

جمہور کی طرف سے حدیث باب کا دوسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہ روایت نوافل سے متعلق ہے فرض نماز سے نہیں، چنانچہ نفل نماز میں یہ ہو سکتا ہے کہ مقتدی بھی امام قاعد کی اقتدار بیٹھ کر کرے،

لیکن اس پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ ابو داؤد کی ایک روایت میں نماز فرض ہونے کی تصریح ہے، چنانچہ حضرت جابرؓ سے مروی ہے کہ: ”رکب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرسا بالمدينة فصرعه علی جذم نخلة فانفکت قدمه فاتیناه نعوده فوجدناه فی مشربة لعائشة یسبح جالساً قال فقمنا خلفه فکنت عننا ثم اتیناه مرة أخرى نعوده فصلی المكتوبة جالساً فقمنا خلفه فامسار الینا فقعدنا قال فلما قضی الصلوة قال اذا صلی الامام جالساً فصلوا جلوساً الخ، آ۔“
طرح تشریح ہو گئی کہ آپ کی دوسری نماز فرض تھی،

حنفیہ و شافعیہ اس کا جواب یہ دینے ہیں کہ یہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تو اگرچہ فرض نماز تھی، لیکن صحابہ کرامؓ اس میں بنیبت نفل شریک ہوئے تھے، جس کی دلیل یہ ہے کہ سقوط عن الفرس کے واقعہ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کئی روز تک حضرت عائشہؓ کے مشربہ میں مقیم رہے، اور مسجد نہ آ سکے، اور یہ بات بہت بعید ہے کہ ان تمام ایام میں مسجد نبویؐ عجمت

۱۔ کذا فی معاریف السنن، (ج ۳ ص ۲۲۶) منقولاً عن حجة الله البالغة (ج ۲ ص ۲۷) فی مبحث

الجماعة ۱۲ مرتب

۲۔ (ج ۱ ص ۱۰۹) باب الامام یسئل من قعود ۱۲ مرتب

سے نہالی رہی ہو، پھر حضرت عائشہؓ کا مشربہ اتنا دبلح بھی نہیں تھا کہ تمام صحابہ کرامؓ وہاں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے اقتدار کرتے ہوں، اس لئے ظاہر یہی ہے کہ صحابہ کرامؓ مسجد نبوی میں اپنے وقت سے باجماعت نماز پڑھنے کے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی عیادت کے لئے حاضر ہوتے تھے، اور جب آپ کو نماز پڑھتے ہوئے دیکھا تو آپ کی اقتدار کی فضیلت حاصل کرنے کے لئے بنیت نفل آپ کے ساتھ شریک ہو گئے،

حضرت شاہ صاحبؒ نے حدیث باب کا ایک تیسرا جواب دیا ہے کہ یہ حدیث مسبوق کے بارے میں ہے، اس کی تفصیل یہ ہے کہ ابتداء اسلام میں صحابہ کرام کا طرزِ عمل یہ تھا کہ مسبوق قیام و قعود میں امام کی اقتدار کے بجائے اپنی رعایت کی تعداد کا اعتساب کرتا تھا، یعنی اگر امام کی دوسری رکعت ہوتی اور مسبوق کی پہلی تو امام سجدہ کے بعد بیٹھ جاتا اور مسبوق کھڑا ہو جاتا، اور اگر امام کی تیسری رکعت ہوتی اور مسبوق کی دوسری تو امام کھڑا ہو جاتا، اور مسبوق بیٹھ جاتا، لیکن ایک مرتبہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے اس طریقہ کے خلاف قیام و قعود میں امام ہی کی اقتدار کی تو آپؐ نے ارشاد فرمایا ”ان ابن مسعود سن لکم سنتہ فاستنوا بہا“ حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ یہ ہو سکتا ہے کہ حدیث باب میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ”واذا اصلی قاعد افضلوا قعوداً اجمعون“ مسبوق کی اسی صورت سے متعلق ہو، واللہ اعلم،

حدیث باب کا چوتھا جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہ حکم صرف اسی صورت کے ساتھ مخصوص تھا جبکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم بنفس نفیس امام ہوں، اس کی دلیل یہ ہے کہ کنز العمال میں مصنف عبدالرزاق کے حوالہ سے حضرت عروہ کا یہ قول مروی ہے: ”ینبغی انہ لا ینبغی لاحد غیر النبی صلی اللہ علیہ وسلم (ای ان یؤم قاعداً الخیرھم) اور عروہ فقہاء سبعہ اور کبار تابعین میں سے ہیں، اور ان کی بلاغات بلاشبہ قوی اور مقبول ہیں، لیکن مصنف عبدالرزاق کا جو نسخہ کچھ عرصہ قبل ”مجلس علمی“ سے شائع ہوا ہے، اس

۱۵ مصنف عبدالرزاق، (ج ۲ ص ۲۲۱، رقم ۳۱۶۶) باب الذی یكون له وتر ولا امام شفع ۱۲

۱۶ (ج ۲ ص ۲۵۸) کذا فی معاریف السنن (ج ۳ ص ۱۲۲۳) مرتب عفی غنہ

۱۷ (ج ۲ ص ۲۶۰، تحت رقم ۴۰۷۸) باب صل یوم الرجا، جالساً ۱۲

یوں یہ قول غریبہ کے بجائے ابو غرہ کی طرف منسوب کیا گیا ہے جو حضرت معمر بن راشد کی کنیت ہے، جو حضرت عبدالرزاق کے شیخ ہیں، (فلتراجع نسخ الخری من السنہ بین، مرتب) بہر حال یہ روایت خصوصیت کا واضح قرینہ ہے،

البتہ اس جواب پر ابو داؤد کی ایک روایت سے اشکال ہوتا ہے، ”عن محمد بن سالم ثنی حصین من وزر سعد بن معاذ عن اسید بن حصیر امہ کان یومہم قال فجاء رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یعودہ فقالوا یا رسول اللہ ان امامنا مریض فقال اذا صلی قاعدًا فصولاً قعوداً“

اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ امام ابو داؤد نے اس روایت کو ذکر کرنے کے بعد لکھا کہ ”وہذا الحدیث لیس بمتصل“ (یعنی لم یصح حصین عن اسید بن حصیر) خدا سے یہ کہ نماز پر کھڑے رہنے کا حدیث قرآن کریم کی صریح آیت ”وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِینَ“ سنابٹ ہے، اور حدیث باب میں مختلف احتمالات ہیں، یہ بھی کہ یہ منسوخ ہو، یہ بھی کہ یہ نوافل سے متعلق ہو، یہ بھی کہ مسبوق کے حق میں ہو، اور یہ بھی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مخصوص ہو، لہذا اس محتمل خبر واحد کی بناء پر قرآن و حدیث کے صریح حکم کو نہیں جھوٹا جاسکتا،

پھر حدیث باب میں مذکورہ بالا جارا احتمالات میں سے احقر کے نزدیک نسخ کا احتمال راجح ہے، اس احتمال کے راجح ہونے کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ اگر بالفرض حدیث باب کا حکم منسوخ نہ ہوتا تو یہ کیسے ممکن تھا کہ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مرض و فاقہ میں بیٹھ کر نماز پڑھائی تو صحابہ کرامؓ میں سے کسی ایک نے بھی بیٹھنے کا ارادہ تک نہ کیا، بلکہ سب کے سب اپنی حالت پر کھڑے رہے، یہ اس بات کی علامت ہو کہ قعود مقتدین کا حکم منسوخ ہو چکا تھا، جس کا تمام صحابہ کرامؓ کو علم بھی تھا، علاوہ ازیں خود امام احمدؒ بھی حدیث باب کو جزوی طور پر منسوخ ماننے پر مجبور ہیں، اس لئے کہ اگر عذر قعود نماز میں طاری ہوا ہو یا امام راتب نہ ہو، یا پھر عذر رجوع الزوال نہ ہو، تو ان کے نزدیک ان صورتوں میں بھی قعود واجب نہیں ہوتا، حالانکہ حدیث باب میں بیان کردہ ”انما جعل الامام لیؤتہم بہ“ کی علت کا

تقدیرِ ناقصہ ہے کہ اس سورت میں بھی، تعدد واجب ہو، ظاہر ہے کہ امام احمد نے ان کا استثناء مرضِ وفات ہی کے واقعہ سے کیا ہے جس کا مطلب یہی ہوا کہ وہ خود بھی حدیثِ باب کو جزوی طور پر منسوخ مانتے ہیں، لہذا اگرچہ قرآن و حدیث کے دلائل نیز تعاملِ صحابہ کی بنا پر حدیثِ باب کو کتبہ منسوخ قرار دینے کوئی مستبعد نہیں ہے، واللہ اعلم بالصواب

بَابُ مِنْهُ

فصلی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خلف ابی بکرؓ فی ہرمہ الذی مآ فیہ قاعدًا“ اس روایت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ مرضِ وفات کی یہ نماز آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابوبکرؓ کے پیچھے پڑھی تھی یعنی حضرت ابوبکرؓ امام تھے، اور آپ مقتدری، لیکن اسی باب میں ایک روایت چھوڑا گئی روایت میں حضرت عائشہؓ سے ہی یہ منقول ہے ”فصلی الی جنب ابی بکرؓ والناس یأتون بابی بکرؓ و ابوبکرؓ یأتم بالنبی صلی اللہ علیہ وسلم“

حضرت مولانا زکریا احمد صاحب گنگوہیؒ نے اس ظاہرِ جواب دینے کے ساتھ کہ نماز، ابتدا میں آپؐ سے حضرت ابوبکرؓ نے اقتداء کی تھی، پھر جب حضرت ابوبکرؓ پیچھے بیٹے تو آپؐ امام بن گئے۔

لیکن اگر محدثین نے ان دونوں روایات کو الٹ الٹ واقعہ سے متعلق قرار دیا ہو، امام ابن سعدؒ ”طبقات“ میں لکھتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا مرضِ وفات، تہ تبریباؒ نہرہ دن جاری رہا، ان ایام میں جب آپؐ کو مرض میں خفت محسوس ہوئی تو آپؐ خود بنفس نفیس امامت فرمائیے اور اگر نقل ہو تا تو حضرت ابوبکر صدیقؓ امامت کے فرائض انجام دیتے، بہر حال ایام مرضِ وفات میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے امامت اور حضرت ابوبکرؓ کی اقتداء دونوں ثابت ہیں، لہذا دونوں روایات میں کوئی تعارض نہیں، واللہ اعلم،

۱۵ فکر بعضہم ادل حالہ وبعضہم آخر حالہ فذکر کل مالم یذکرہ الا نرفعل مولانا الکنکویؒ فی الواقعین واحداً،

کذا فی معاریف السنن (ج ۳ ص ۲۳۱ و ۲۳۲) ۱۲ مرتب عفی عنہ

۱۵ من اراد ان یقف علی تفصیل المسئلۃ فعلیہ ان یطالع شرح باب فی القراءۃ فی المغرب فی معاریف السنن

رج ۳ من ص ۱۷۴ الی ص ۱۷۹ و من ص ۲۳۰ الی ص ۲۳۲ من باب آخر ۱۲ مرتب عفی عنہ

باب ماجاء فی الاشارة فی الصلوة

مررت برسوال الله صلى الله عليه وسلم وهو يصلي فسلمت عليه، فورد
الی اشارة "اممہ اربعہ کا اس پر اتفاق ہے کہ نماز میں سلام باجواب الفاظ کے ساتھ دینا جائز
نہیں، البتہ حضرت حسن بصری، سعید بن المسیب اور قتادہ کے نزدیک اس کی بھی گنجائش
ہے، پھر اس پر بھی اتفاق ہے کہ اشارہ سے سلام کا جواب مفسدِ صلوٰۃ نہیں، بلکہ امام شافعی
لے منخب لیتے ہیں، اور امام مالک و امام احمد بن حنبل بلا کراہت جائز لیتے ہیں، جبکہ امام ابو حنیفہ
کے نزدیک یہ کراہت کے ساتھ جائز ہے،

اممہ ثلاثہ کا استدلال حدیث باب سے ہے جبکہ احناف کا استدلال حضرت عبداللہ
ابن مسعودؓ کے واقعہ سے ہے کہ وہ جب حبشہ سے واپس آ کر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی
خدمت میں تشریف لائے تو اس وقت آپ نماز میں مشغول تھے، حضرت ابن مسعودؓ فرماتے
ہیں "فسلمت علیہ فلم یرد علی" حدیث باب میں ابتداء اسلام کا واقعہ بیان کیا گیا
ہے جبکہ نماز میں اس قسم کی حرکات جائز تھیں، گویا حضرت ابن مسعودؓ کا واقعہ اس کے
ناسخ کی سی حیثیت رکھتا ہے، امام طحاوی کا رجحان اس طرف ہے کہ کلام فی الصلوٰۃ کے نسخ کے
ساتھ ردِ سلام بالاشارہ بھی منسوخ ہو گیا، واللہ اعلم،

۱۵۔ السنن، ابوداؤد، ج ۱، ص ۶۶، باب الاشارة فی الصلوٰۃ کے تحت حضرت ابوبرزہؓ کی ایک روایت مردی ہے جس
اشارہ فی الصلوٰۃ کی سورت میں "یا ایہ الذین امنوا صلوا علیہ وسلم لتطیعوا" کے الفاظ سے ہے، لیکن اس حدیث کے بارے
میں امام ابوداؤدؓ فرماتے ہیں "بذا الحدیث دہم" اور اگر بالفرض اس روایت کو قابلِ استدلال مانا جائے تو بھی اس کا
مطلب حضرت علامہ بنوریؒ کے الفاظ میں یہ ہوگا "المراد فی الحدیث الاشارة فی غیر حاجۃ شرعیۃ والفساد فی مثلہ
معدنا ظاہر" انظر معارف، (ج ۳ ص ۲۴۰) ۲ رشید اشرف عفر اللہ ولوالدیہ

۱۶۔ شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۲۲۰) باب الاشارة فی الصلوٰۃ ۱۲

۱۷۔ طحاوی (ج ۱ ص ۲۲۰) ہی میں اس سے انکی روایت میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے یہ الفاظ مردی
ہیں "فسلمت فلم یرد علی" وقال (ای النبی صلی اللہ علیہ وسلم) ان فی الصلوٰۃ شغلا، اس علت کی روشنی میں بھی حنفیہ
کا مسلک راجح معلوم ہوتا ہے ۱۲ مرتب عفی عنہ

بما جاء اجراء صلوة القاعد علی النصف صلوة القاعد

وَمِنْ سَلَمَاتِهَا قَاعِدًا فَذَلِكَ نَعَمْتُ اجْرَاءُ الْقَائِمِ وَمِنْ صَلَاتِهَا نَائِثًا فَذَلِكَ نَعَمْتُ
اجْرَاءُ الْقَاعِدِ اس حدیث پر ایک مشہور اشکال یہ ہے کہ یہ مفترض کے بارے میں ہے یا قفل کے بارے میں؟ اگر ایسے مفترض کے
حق میں مانا جائے تو وہ اگر قادر علی القیام ہے تو اس کے لئے قاعد نماز پڑھنا ہی جائز
نہیں "ذکیف ذکر صلواتہ قاعدًا" اور اگر مفترض قادر علی القیام نہیں تو اس کا قاعد
نماز پڑھنا اس کے اجر و ثواب میں کمی کا باعث نہیں چنانچہ جمہور کا مسلک یہی ہے کہ معذور
کو پورا اجر ملتا ہے، اور اگر اس حدیث کو متنفصل غیر معذور پر محمول کیا جائے تو "مَنْ سَلَاَهَا
نَائِثًا" کا کوئی مطلب نہیں رہتا، کیونکہ لیٹ کر نماز پڑھنا غیر معذور متنفصل کے لئے بھی
جمہور کے نزدیک جائز نہیں، البتہ حسن بصریؒ کے مسلک پر کہ ان اشکال نہیں، اس لئے کہ
وہ قفل کو لیٹ کر بھی جائز قرار دیتے ہیں، خواہ بغیر غدر کے ہو۔

اس کے جواب میں حضرت شاہ صاحبؒ وغیرہ فرماتے ہیں کہ درحقیقت معذور کی
دو قسمیں ہیں، ایک وہ جو قیام یا قعود پر مطلقاً قادر ہی نہ ہو، دوسرے وہ جو قادر تو ہو لیکن
انتہائی مشقت و تکلیف کے ساتھ، حدیث باب میں دوسری قسم بیان ہے، اور مطلب
یہ ہے کہ جو شخص شدید مشقت کے ساتھ قیام یا قعود پر قادر ہو اس کے لئے قعود یا اضطجاع
جائز تو ہے لیکن عزیمت پر عمل کرنا افضل ہے، لہذا یہاں نصف اجر سے یہ مراد نہیں کہ
تندرستوں کے مقابلہ میں اسے آدھا ثواب ملے گا، بلکہ مطلب یہ ہے کہ اگر وہ شدید مشقت
اٹھا کر عزیمت پر عمل کرتا اس صورت میں اس کو جتنا ثواب ملتا رخصت پر عمل کرنے کی
صورت میں اسے اس کا آدھا ملے گا، اگرچہ یہ آدھا بھی صحتمندوں کے اجر کے برابر ہوگا، گویا
عزیمت کی صورت میں ایسا شخص تندرستوں سے دو گنے ثواب کا مستحق ہوگا، جبکہ رخصت
کی صورت میں اسے صرف ایک گنا ثواب ملے گا، جو عزیمت کے ثواب کے مقابلہ میں نصف ہے،
اس توجیہ کی تائید موطا امام مالکؒ میں حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ اور مسند احمد

۱۵۰ اور اگر اسے تنفل معذور پر محمول کیا جائے تب بھی اس کے حق میں تنصیف اجر کا کوئی سوال
نہیں، اس لئے کہ اسے بھی پورا ثواب ملتا ہے، ۱۲ مرتب غنی عنہ

۱۵۱ (ص ۱۱۹) فضل صلوة القائم علی صلوة القاعد ۱۲

میں حضرت انسؓ کی روایت سے ہوتی ہے، جس میں وارد ہے کہ حدیث آپؐ نے اس وقت ارشاد فرمایا، تھی جبکہ شدید بخار میں مبتلا صحابہ کو آپؐ نے بیٹھ کر نماز پڑھتے دیکھا، اس سے معلوم ہوا کہ حدیث باب کا محمل معذورین میں،

بابُ مَا جَاءَ فِي كَرَاهِيَةِ السُّدْلِ فِي الصَّلَاةِ؛

”نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن السدل فی الصلوة“ سدل کی تین تفسیریں کی گئی ہیں، ایک یہ کہ چادر یا رد مال وغیرہ کو اپنے سر یا کتفین پر رکھ کر جانبین کو نیچے چھوڑ دیا جاکر دوسری تفسیر یہ بیان کی گئی ہے کہ ایک کپڑے میں اپنے آپ کو لپیٹ لے رہا تھوں کو اندر داخل کر لیا جائے، اور اسی حالت میں رکوع و سجود ادا کئے جائیں، سدل کی تیسری تفسیر اسبال ازار الی تحت الکعبین کے ساتھ کی گئی ہے، پہلی اور دوسری تفسیر کے لحاظ سے یہ کراہت نماز کے ساتھ مخصوص ہوگی، اور غیر حالتِ صلوٰۃ میں اس کا جواز ہوگا، جبکہ تیسری تفسیر کے لحاظ سے ممانعت اور کراہت نماز کے ساتھ مخصوص نہ ہوگی،

پھر امام احمدؒ کے نزدیک اگر سدل قمیص کے اوپر ہو رہا ہو، یعنی قمیص پہنکر اس پر چادر یا رد مال لٹکایا گیا ہو تو کوئی کراہت نہیں، گویا امام احمدؒ کے نزدیک سدل کی کراہت کا مدار ثوب واحد پر ہے، کیونکہ اس صورت میں سدل کرنے سے مصلیٰ کی نظر اپنی شرمگاہ پر پڑنے کا اندیشہ ہی، اور یہ مکروہ ہے، لیکن ائمہ ثلاثہ نے سدل کی کراہت کا دار و مدار خلافِ معروف طریقہ پر کپڑے کے استعمال کو قرار دیا ہے، یہی وجہ ہے کہ ان حضرات کے نزدیک سدل علی قمیص اور سدل علی الازار بھی مکروہ ہوگا، عبداللہ بن المبارک کا بھی یہی مسلک ہے،

۱۔ من طریق ابن جریج عن ابن شہاب، النظر معارف السنن (ج ۲ ص ۴۷۸) ۲۔ مرتب
۳۔ وعن ابی حنیفۃ انہ یکرہ السدل علی القمیس علی الازار وقال لانہ صنیع اهل الکتاب فان کان السدل بدون السراويل فکرہتمہ لاحتمال کشف العورة عند الركوع، وان کان مع الازار فکرہتمہ لاجل التشبه باهل الکتاب فهو مکروہ مطلقاً سواء کان للخیلاء او لغيرہ للنہی من غیر فصل انتہی کذا فی معارف السنن (ج ۳ ص ۴۶۳)
رشد اشرف جعلہ اللہ فی عینہ صغیرا و فی اعین الناس کبیرا،

بَابُ مَا جَاءَ فِي النَّهْيِ عَنِ الْإِخْتِصَارِ فِي الصَّلَاةِ

”تھی ان یصلی الرجل مختصراً“ اختصار کی تین تفسیریں بیان کی گئی ہیں، بعض نے کہا کہ اس سے تخفیف فی القراءة مراد ہے، بعض نے کہا کہ اس سے مختصر یعنی عسا کا ہمارا الٹا مراد ہے، اور بعض نے کہا کہ اس سے وضع الید علی الخاصرہ (کوکھ یا پیلو) مراد ہے۔ یہ آخری قول ہی زیادہ راجح اور جمہور محمدنیں و ذہباً کا مختار ہے،^۱

پھر اس تیسرے قول کے مطابق نبی کریمؐ کی متعدد وجوہ بیان کی گئی ہیں جن میں قوی ترین وجہ یہ ہے کہ ابلیس مردود ہونیکے بعد زمین پر اسی ہیئت کے ساتھ اتر اٹھا، بعض نے یہ وجہ بیان کی ہے کہ یہ جہنمیوں کی ہیئت استراحت ہوگی، ان دونوں وجوہ کا تقاضا یہ ہے کہ کہ ہیئتِ صلوٰۃ اور خابجِ صلوٰۃ دونوں میں مکروہ ہے، پھر بعض حضرات نے کراہت کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ یہ ہیئت خشوع و خضوع کے خلاف ہے، اس کا تقاضا یہ ہے کہ یہ کراہت نماز کے ساتھ مخصوص ہو،

بَابُ مَا جَاءَ فِي طَوْلِ الْقِيَامِ فِي الصَّلَاةِ

”قِيلَ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَيُّ الصَّلَاةِ أَفْضَلُ؟ قَالَ طَوْلُ الْقَنُوتِ“
لفظ ”قنوت“ متعدد معانی کے لئے آتا ہے، مثلاً طاعت، عبادت، صلوٰۃ، دعا، قیام، طولِ قیام، سکوت، یہاں جو رنے قیام کے معنی مراد لئے ہیں،^۲
پھر اس میں اختلاف ہے کہ تطویلِ قیام افضل ہے یا تکثیرِ رکعات، امام ابوحنیفہ راجح اور ایک روایت کے مطابق امام شافعی کا مسلک یہ ہے کہ طولِ قیام افضل ہے، حضرت عبداللہ ابن عمرؓ کے نزدیک تکثیر رکعات افضل ہے، امام محمدؓ کا مسلک بھی اسی کے مطابق ہے،

۱۔ الذیل الاول حکاہ البردی، والثانی حکاہ الخطابی و ہناک اقوال اخر کذا فی معارف السنن ر ج ۳ ص ۶۷ (۲۶۷) ۱۲ مرتب عفی عنہ

۲۔ دیکھو روایۃ عبداللہ الحبشی عند ابی داؤد ”سئل ائی الاعمال افضل قال طول القیام، النظر معارف السنن ر ج ۳ ص ۶۷ (۲۶۷) ۱۲ مرتب عفی عنہ

اور امام شافعیؒ کی دوسری روایت بھی اسی کے مطابق ہے، لیکن اُن کا مفتی بہ قول پہلا ہی ہے اور امام ابو یوسفؒ نیز اسحق بن راہویہ کے نزدیک دن میں تکثیر رکعات افضل ہے اور رات میں تطویل قیام، البتہ اگر کسی شخص کسلۃ اللیل کے لئے کچھ وقت مخصوص کیا ہوا ہو تو رات میں بھی تطویل قیام کے بجائے تکثیر رکعات افضل ہے، امام احمد بن حنبلؒ نے اس مسئلہ میں توقف اختیار کیا ہے،

حنفیہ اور شافعیہ حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں، جبکہ حضرت ابن عمرؓ اور اُن کے ہم مسلک دوسرے حضرات کا استدلال اگلے باب (باب ماجاء فی کثرة الركوع والسجود) میں حضرت ثوبانؓ کی روایت سے فرماتے ہیں؛ "سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول ما من عبد یسجد لله سجدة الا رفعه الله بها درجة وحط عنه بها خطیئة" لیکن اول تو یہ روایت حضرت ابن عمرؓ کے مسلک پر صریح نہیں، نیز سجدہ سے پوری نماز مراد لیا جاسکتی ہے،

باب ماجاء فی سجدة التہو قبل السلام

عن عبد اللہ ابن یحییٰ عن الاسدی "بجینہ ان کی والدہ کا نام ہے رقیل اسم ابیہ) اور والد کا نام مالک ہی، لہذا عبد اللہ ابن یحییٰ میں ابن کا ہمزہ لکھنا ضروری ہے، کیونکہ الف صرف اس صورت میں ساقط ہوتا ہے جبکہ علیٰ متناسلین کے درمیان ہو، "فلما اتم صلوٰتہ سجد سجدتین یکثر فی کل سجدة وهو جالس قبل ان یتسلم" اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ سجدہ سہو سلام سے پہلے ہونا چاہئے یا بعد میں، حنفیہ کے نزدیک سجدہ سہو مطلقاً بعد السلام ہے، اور امام شافعیؒ کے نزدیک مطلقاً قبل السلام

۱۵ کافی شرح المہذب (ج ۳ ص ۲۶) و شرح مسلم للنووی فی باب ما یقال فی الركوع والسجود (کذا فی معارف السنن (ج ۳ ص ۸۰) ۱۲ مرتب عنی عنہ

۱۶ وبالجملة مسلک الامام الفضلیۃ القیام لان المقول عنہ صلی اللہ علیہ وسلم انه کان یطول القیام اکثر من الركوع والسجود لان ذکر القیام القراءة وہی افضل من ذکر الركوع والسجود، معارف السنن (ج ۳ ص ۸۰) بتیغیر من المرتب عنی عنہ

وَإِذَا شَأْنُ أَحَدِكُمْ فِي صَلَاتِهِ فَلْيَتَعَرَّ الصَّوَابَ فَلْيَتَمَّ عَلَيْهِ ثُمَّ لِيَسْلَمْ ثُمَّ لِيَسْجُدْ

سجد تین (اللفظ للبغاری)

(۳) ابوداؤد اور ابن ماجہ میں حضرت ثوبانؓ سے مرفوعاً مروی ہے۔ ”لکل سہو سجدتان بعد ما یسلم“ اس پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ اس حدیث کا مدار اسمعیل بن عیاش پر ہے، جو ضعیف ہی،

اس کا جواب یہ ہے کہ اسمعیل بن عیاش حفاظِ شام میں سے ہیں، اور ان کے بارے میں پیچھے یہ قول فیصل گزر چکا ہے کہ ان کی روایات اہل شام سے مقبول ہیں، غیر اہل شام سے نہیں، اور یہ حدیث انھوں نے عبداللہ بن عبید اللہ الکلاعی سے روایت کی ہے، جو اہل شام سے ہیں، لہذا یہ حدیث مقبول ہے،

(۴) سنن نسائی و سنن ابوداؤد میں حضرت عبداللہ بن جعفرؓ کی روایت مروی ہے: قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَنْ شَاكَ فِي صَلَاتِهِ فَلْيَسْجُدْ سَجْدَتَيْنِ بَعْدَ مَا يَسْلَمْ،

(۵) ترمذی (ص ۷۳) میں پیچھے ”باب ماجاء فی الاما ینہض فی الركعتین ناسیاً“ کے تحت حضرت شعبیؓ کی روایت گزر چکی ہے، ”قال صلی بن المغیرۃ بن شعبۃ فنہض فی الركعتین فینبغ بہ القوم و یسبح بہم فلما قضی صلوٰتہ سلم ثم سجد سجدتی السہو، و هو جالس ثم حدثهم ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فعل بہم مثل الذی فعل“ اس روایت میں بھی سجدہ سہو بعد السلام کی تصریح ہے،

(۶) حضرت ذوالیدینؒ کے واقعہ میں بھی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل سجدہ سہو بعد السلام

۱۵ (ج ۱ ص ۱۳۸ و ۱۳۹) باب من نسی ان یتشہد و ہو جالس ۱۲

۱۶ (ص ۸۵) باب ماجاء فیمن سجد ما بعد السلام، ۱۲

۱۷ (ج ۱ ص ۱۸۵) باب التمرنی، کتاب السہو، ۱۲

۱۸ (ج ۱ ص ۱۳۸) باب من قال بعد التسليم ۱۲

۱۹ ترمذی (ج ۱ ص ۷۸) باب ماجاء فی الرجل یسلم فی الركعتین من الظہر و العصر ۱۲

بتلایا گیا ہے چنانچہ اس واقعہ میں یہ الفاظ مروی ہیں: ”فسل اثنتین آخرین ثم سلم
ثم کبر فسجد الخ“

حنفیہ کے ان دلائل میں قوی احادیث بھی ہیں اور فعلی احادیث بھی، اس کے برخلاف
ائمہ ثلاثہ کے پاس صرف فعلی احادیث ہیں، (جو جواز پر محمول ہیں) لہذا حنفیہ کے دلائل راجح
ہوں گے، اور حضرت عبداللہ ابن بجینہ کی حدیث باب کا جواب یہ ہے کہ وہ بیان جواز پر محمول
ہے، نیز یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اس میں قبل السلام سے مراد وہ سلام ہو جو سجدة سہو کے بعد
تشہد پڑھ کر آخر میں کیا جاتا ہے،

وَقَوْلُ (إِی الشافعی) هَذَا النَّاسِخُ لِغَيْرِهِ مِنَ الْأَحَادِيثِ وَيَذْكَرُ أَنَّ الْخِصْرَ
فَعَلَ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ عَلَى هَذَا أَنَّ اس کا مطلب یہ ہے کہ امام شافعی
کے نزدیک بعد السلام کی روایات منسوخ ہیں، اور وہ ان کے لئے حضرت عبداللہ ابن بجینہ
کی حدیث باب کو ناسخ مانتے ہیں،

لیکن نسخ کا دعویٰ صحیح نہیں اور محتاج دلیل ہے جبکہ یہاں کوئی دلیل نہیں، اگرچہ
امام شافعی نے نسخ کی دلیل میں امام زہری کا قول نقل کیا ہے کہ ”سجد قبل السلام آنحضرت
صلی اللہ علیہ وسلم کا آخری عمل تھا“ لیکن امام زہری کا یہ قول منقطع ہے، علاوہ ازیں یحییٰ
ابن سعید قطان کے بیان کے مطابق امام زہری کی مراسیل ”شبه لاشئ“ ہیں، لہذا اس
سے نسخ پر استدلال نہیں کیا جاسکتا،

۱۵ عن الزہری قال سجد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سجدتی السہو قبل السلام وبعده وآخر الامرین قبل السلام
لیکن خود علامہ ابو بکر عازمی شافعی ”کتاب الاعتبار فی بیان النسخ والمنسوخ من الآثار“ (ص ۱۰۵) باب سجود سہو
بعد السلام والاختلاف فیہ کے تحت امام زہری کے مذکورہ قول کو نقل کرنے کے بعد آگے چل کر فرماتے ہیں ”و طریق
الانصاف ان نقول ما حدیث الذی فیہ دلالة علی النسخ ففیہ انقطاع فلا یقع معارضنا لما حدیث الثابتة واما بقیة
الاحادیث فی السجود قبل السلام وبعده قولاً وفعلًا فی ان کانت ثابتة صحیحہ ففیہا نوع تعارض غیر ان تقدیم
بعضہا علی بعض غیر معلوم بروایة موصولة صحیحہ والاشبه حمل الاحادیث علی التوسع وجواز الامرین“

احقر الوری رشید اشرف غفرلہ لدلو الدیہ لاساتذہ

۱۶ کذا فی معارف السنن (ج ۳ ص ۴۹۱) نقلًا عن الخطیب فی الکفایۃ ۱۲ مرتب عفی عنہ

بَابُ مَا جَاءَ فِي سَجْدَتِي السُّهُو بَعْدَ السَّلَامِ وَالْكَلَامِ

اِنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَلَّى الظُّهْرَ خَمْسًا فَقِيلَ لَهُ اَزِيدْ فِي الصَّلَاةِ
اَمْ نَسِيتَ فَسَجَدَ سَجْدَتَيْنِ بَعْدَ مَا سَلَّمَ، يِهَاں دو مسئلے قابل بحث ہیں، ایک یہ کہ
کلام فی الصَّلَاةِ کی کیا حیثیت ہے؛ و مستأثیٰ ہذہ المسئلة بعد بابین انشاء اللہ تعالیٰ،
دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ اگر کوئی شخص چوتھی رکعت سے فارغ ہو کر پانچویں رکعت اس کے
ساتھ ملالے، تو اس کی دو صورتیں ہیں، ایک یہ کہ وہ چوتھی رکعت میں بقدر تشہد بیٹھ چکا ہو
اس صورت میں باتفاق اس کی نماز درست ہے، اور اس میں کسی کا بھی اختلاف نہیں،
دوسری صورت یہ ہے کہ وہ چوتھی رکعت پر بالکل ہی نہ بیٹھا ہو، اس میں اختلاف ہے،
حنفیہ کے نزدیک ایسی صورت میں نماز فرض نہ رہے گی، بلکہ نفل ہو جائے گی، اور اسے چاہئے
کہ ایک رکعت اور ملا کر نوافل کی تعداد چھ کرے، جبکہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک اس صورت
میں بھی سجدہ سہو کافی ہے، اور نماز کا فریضہ ادا ہو جائے گا۔

یہ حضرات حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں، کہ اس میں آپؐ نے عصر میں پانچ رکعتیں
پڑھیں اور سجدہ سہو پر اکتفا فرمایا، جبکہ حنفیہ کا کہنا یہ ہے کہ قعدۂ اخیرہ بالاجماع فرض ہے،
لہذا اس کے ترک کی صورت میں فریضہ کی ادائیگی کا کیا سوال ہو سکتا ہے،

پھر جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے اس کے بارے میں حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ اس میں
حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم چوتھی رکعت پر بقدر تشہد بیٹھ گئے ہوں گے،

لیکن اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ ایک روایت میں یہ تصریح ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ
علیہ وسلم چوتھی رکعت میں بیٹھے نہ تھے، بلکہ سیدھے پانچویں رکعت کے لئے کھڑے ہو گئے تھے،
اس کا جواب حضرت شاہ صاحبؒ نے یہ دیا ہے کہ اس روایت کے الفاظ میں اس
معنی کی بھی گنجائش ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سلام کے لئے نہیں بیٹھے تھے، بلکہ قعدۂ اخیرہ
کر کے پانچویں رکعت کے لئے کھڑے ہو گئے، یہ تاویل اگرچہ بعید ہے، مگر قعدۂ اخیرہ کی فرضیت
کے پیش نظر اسے قبول کئے بغیر چارہ نہیں، واللہ اعلم

۱۵ جس میں یہ الفاظ مروی ہیں: "فَنَقَضَ فِي الرَّابِعَةِ وَلَمْ يَجْلِسْ حَتَّى صَلَّى الْخَامَةَ" ذکرہ العینی فی عمدة القاری

(ج ۲ ص ۱۱) بلفظ الطبرانی ۱۲ الملتقط من معارف ابن رجب ۳ ص ۴۹۴ بتغییر من المرتب عفی عنہ

بَابُ مَا جَاءَ فِي التَّشَهُّدِ فِي سَجْدَتِي السَّهْوِ

”أَنَّ الَّذِي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَلَّى بِهِمْ فَسَهَا فَسَجَدَ . سَجْدَتَيْنِ ثُمَّ تَشَهُّدَنَ ثُمَّ سَلَّمَ .“ یہ حدیث جمہور کی دلیل ہے کہ سجدہ سہو کے بعد تشہد بھی پڑھنا چاہئے، اور سلام بھی پھیرنا چاہئے، جبکہ بعض حضرات صحابہؓ ابن سیرینؒ اور ابن ابی لیلیٰؒ وغیرہ اس بات کے قائل ہیں کہ سجدہ سہو کے بعد تشہد نہیں پڑھا جائے گا، بلکہ فوراً سلام پھیر دیا جائے گا، اور بعض حضرات (حضرت انسؓ، حسن بصریؒ، عطاءؒ، اور طاؤسؒ وغیرہ) اس لیے قائل ہیں کہ سجدہ سہو کے بعد نہ تشہد ہوگا اور نہ سلام، ان کے نزدیک سجدہ سہو کے بعد نماز خود بخود ختم ہو جائے گی بہر حال حدیث باب ان تمام اقوال کے خلاف حجت ہی، اسی لئے جمہور نے اس کو اختیار کیا ہے،

بَابُ مَا جَاءَ فِي مَنْ يَشْكُ فِي الزِّيَادَةِ وَالنَّقْصَانِ

”أَذَا صَلَّيْتُ أَحَدَكُمْ فَلَمْ يَدْرِ كَيْفَ صَلَّيْتُ فَلْيَسْجُدْ سَجْدَتَيْنِ وَهُوَ جَالِسٌ“
نماز کی تعداد رکعات میں شک ہو جانے کی صورت میں امام اور اعمیٰ، امام شعبیؒ وغیرہ کا مسلک یہ ہے کہ ہر حالت میں اعادہ واجب ہے، الّا یہ کہ رکعات کی تعداد کا یقین ہو جائے، اور حضرت حسن بصریؒ کا مسلک یہ ہے کہ ہر حالت میں سجدہ سہو واجب ہے، خواہ بنا، علی الاقل کرے یا بنا، علی الاکثر، ائمہ ثلاثہ (امام مالکؒ، امام شافعیؒ، امام احمدؒ) کا مسلک یہ ہے کہ ایسی صورت میں بنا، علی الاقل واجب ہے، اور ہر اس رکعت پر بیٹھنا ضروری ہے جس کے بارے میں یہ امکان ہو کہ یہ آخری رکعت ہو سکتی ہے، نیز سجدہ سہو بھی لازم ہے،

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس مسئلہ میں تفصیل ہے، وہ یہ کہ اگر مصلیٰ کو یہ شک پہلی بار پیش آیا ہے تو اس پر اعادہ صلوٰۃ واجب ہے، اور اگر شک پیش آتا رہتا ہے تو اس پر اعادہ واجب نہیں، بلکہ اسے چاہئے کہ تحریمی یعنی غور و فکر کرے، اور تحریمی میں جس طرف گمان غالب ہو جائے اس پر عمل کرے، اور اگر کسی جانب گمان غالب نہ ہو تو بنا، علی الاقل کرے، اور

۱۔ عن طاؤس قال اذا صليت فلم تدري كم صليت فاعدها مرة فان نسيت عليك مرة اخرى فلا تعدها، مصنف ابن ابي شيبة (ج ۲ ص ۲۸) من قال اذا شك فلم يدركم صلي اعاد ۱۲ رشيد اشرف وفقه الله لخدمة السنة المطهرة،

آخر میں سجدہ سہو کرے، نیز بناء علی الاقل کی صورت میں یہ بھی ضروری ہے کہ ہر اس رکعت پر قعدہ کرے جس کے بارے میں آخری رکعت ہونے کا امکان ہو،

در اصل اس مسئلہ میں اختلاف کی وجہ ایسی صورت کے بارے میں روایات کا اختلاف ہے: بعض روایات میں اعادہ کا حکم ہے کما فی روایت ابن عمرؓ، اور صحیحین میں حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ کی روایت سے تحریمی کا حکم معلوم ہوتا ہے، "اذا شك احدكم في صلواته فليتحرر الصواب فليتم عليه ثم يسلم ثم يسجد سجدتين (اللفظ للبخاری) اور بعض روایات میں بناء علی الاقل کا حکم ہے، مثلاً امام ترمذیؒ نے اسی باب میں تعلیقاً یہ حدیث روایت کی ہے، "اذا شك احدكم في الواحدة والثنتين فليجعلها واحدة واذا شك في الاثنتين والثلاث فليجعلها اثنتين" اور حضرت عبدالرحمن بن عوفؓ سے یہ روایت مسنداً نقل کی ہے کہ "اذا سها احدكم في صلواته فلم يد ر واحدة صلى او ثنتين فليبت على واحدة فان لم يد ر ثنتين صلى او ثلاثا فليبت على ثنتين فان لم يد ر ثلاثا صلى او اربعاً فليبت على ثلاث" اور بعض روایات میں سجود سہو کا حکم ہے، مثلاً اسی باب میں حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث مرفوعہ ہے، "ان الشيطان ياتي احدكم في صلواته فيلبس عليه حتى لا يدري كم صلى فاذا وجد ذلك احدكم فليسجد سجدة تين وهو جالس"

ائمہ ثلاثہ نے ان احادیث میں سے بناء علی الاقل والی احادیث کو اختیار کر لیا، اور سجدہ سہو کو اس پر محمول کیا ہے، امام ادزاعیؒ اور امام شعبیؒ نے استیناف والی حدیث کو لے لیا ہے،

۱؎ عن ابن عمرؓ فی الذی لا یدری ثلاثاً صلى او اربعاً قال یحید حتی یحفظ، مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۲۸)

من قال اذا شك فلم يدركم صلى اعاد" ۲ مرتب عنی عن الخفی والجلی

۲؎ فاخرجه البخاری فی باب التوجه نحو القبلة حيث كان رج (ص ۵۸) ومسلم فی باب السهو فی الصلوة

والسجود رج (ص ۲۱۱ و ۲۱۲) ۳ مرتب نفعہ اللہ بما علمہ وعلہ ما نفعہ

۴؎ نیز حضرت ابو سعید خدریؓ کی روایت میں بھی بناء علی الاقل مروی ہے "قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

اذا شك احدكم في صلواته فلم يدركم صلى ثلاثاً ثم اربعاً فليطرح الشك وليبت على ما استيقن ۲ صحیح مسلم

رج (ص ۲۱۱) باب سجود السهو فی الصلوة والسجود

اور باقی کو ترک کر دیا، اور حضرت حسن بصریؒ نے سجدہ سہو کی حدیث کو احتیاطاً کر لیا ہے، جبکہ امام ابو حنیفہؒ نے ان تمام احادیث پر عمل کیا ہے، اور ہر حدیث کا ایک مخصوص محل قرار دے کر تمام احادیث میں بہترین تطبیق کر دی، چنانچہ انھوں نے حضرت ابن عمرؓ کی مذکورہ بالا حدیث کو (جس میں اعادہ کا حکم مروی ہے) پہلی بار شک پر محمول کیا ہے، اور تحریری کا حکم حضرت ابن مسعودؓ کی حدیث سے ثابت کیا ہے، اور بناء علی الاقل اور سجدہ سہو کا حکم ان احادیث سے ثابت کیا ہے جو باب میں مذکور ہیں، (جن کا پیچھے حوالہ دیا جا چکا ہے) حنفیہ کے مسلک کی وجہ ترجیح یہ ہے کہ ان کے مسلک پر تمام احادیث معمول بہا ہو جاتی ہیں، بخلاف ائمہ ثلاثہ کے کہ ان کے مسلک پر استیناف اور تحریری کی احادیث پر بالکل عمل نہیں ہوتا واللہ سبحانہ اعلم،

بَابُ مَا جَاءَ فِي الرَّجُلِ يُسَلِّمُ فِي الرَّكَعَتَيْنِ مِنَ الظُّهْرِ وَالْعَصْرِ

کلام فی الصلوٰۃ کی شرعی حیثیت،

عن ابی ہریرۃؓ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم انصرف من اثنتین فقال لہ ذوالیٰدین اقصر الصلوٰۃ امر نیت یا رسول اللہ؟ فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم

اصدق ذوالیٰدین؟ فقال الناس نعم فقام رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فصلی اثنتین اخرمین ثم سلم ثم کبر فوجد الخ اس حدیث کے تحت کلام فی الصلوٰۃ کا مسئلہ زیر بحث آتا ہے، اس لئے کہ ذوالیٰدین اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے درمیان جو گفتگو ہوئی وہ دورانِ صلوٰۃ ہوئی، اس کے باوجود آپؐ نے سابقہ رکعتوں پر بناء منبر مائی، اس لئے یہ مسئلہ پیدا ہو گیا کہ نماز میں کلام کی کیا حیثیت ہے؟ یہاں اس مسئلہ کا خلاصہ پیش کیا جاتا ہے،

اس پر اجماع ہے کہ کلام اگر عمداً ہو اور اصلاحِ صلوٰۃ کے لئے نہ ہو تو وہ مفسدِ صلوٰۃ ہے، پھر امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک کلام خواہ عمداً ہو یا لسیاناً، جہلاً عن الحکم ہو یا خطاً، اصلاحِ صلوٰۃ کی غرض سے ہو یا اس غرض سے نہ ہو بہر صورت مفسدِ صلوٰۃ ہے، امام شافعیؒ یہ فرماتے ہیں کہ کلام اگر لسیاناً ہو یا جہلاً عن الحکم ہو تو وہ مفسدِ صلوٰۃ نہیں، بشرطیکہ طویل نہ ہو، کما صرح بہ النوویؒ، امام اوزاعیؒ کا مسلک یہ ہے کہ کلام اگر اصلاحِ صلوٰۃ کے لئے ہو تو مفسدِ صلوٰۃ

لہ قال النووی الثالث ان یحکم ناسیاً ولا یطویل کلامہ فہذہ ہتتا انہ لا تبطل صلوٰۃ وہ قال رباقی بر صفحہ آئندہ

نہیں، ایک روایت کے مطابق امام مالکؒ کا مسلک یہی ہے، امام مالکؒ کی دوسری روایت حنفیہ کے مطابق ہے، امام احمدؒ سے اس باب میں چار روایتیں ہیں، تین روایات تو مذاہب ثلاثہ ہی کی طرح ہیں، اور چوتھی روایت یہ ہے کہ اگر کوئی شخص یہ جانتے ہوئے کلام کرے کہ ابھی اس کی نماز پوری نہیں ہوئی تو ایسا کلام مفسدِ صلوٰۃ ہوگا، خواہ وہ کلام امام کو اتمامِ صلوٰۃ کا حکم دینے کے لئے ہی ہو، ہاں البتہ اگر کوئی شخص اس یقین کے ساتھ کلام کرے کہ اس کی نماز پوری ہو چکی، اور بعد میں اسے معلوم ہوا کہ ابھی نماز پوری نہیں ہوئی تھی، تو ایسا کلام مفسدِ صلوٰۃ نہ ہوگا، بہر حال ائمہ ثلاثہ کسی نہ کسی صورت میں کلام فی الصلوٰۃ کے غیر مفسد ہونے کے قائل ہیں، اور ذوالیدین کے واقعہ سے استدلال کرتے ہیں، امام شافعیؒ یہ کہتے ہیں کہ ذوالیدین کا یہ کلام جبلاً عن حکم تھا اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ کلام نسیاناً تھا، امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ یہ بات چیت اصلاحِ صلوٰۃ کے لئے تھی، اور امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ یہ بات چیت یہ سمجھ کر تھی کہ نماز پوری ہو چکی ہے، نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے تو یہی سمجھ کر تکلم فرمایا تھا کہ چار رکعات پوری ہو چکی ہیں، اور حضرت ذوالیدینؒ بھی یہی سمجھ کر بولے تھے کہ نماز پوری ہو چکی ہے، کیونکہ اس وقت یہ احتمال موجود تھا کہ نماز کی تعداد رکعات میں کمی ہو گئی ہو، ان حضرات کے برخلاف حنفیہ اس واقعہ کو منسوخ قرار دے کر مندرجہ ذیل دلائل سے استدلال کرتے ہیں:-

- ① آیت قرآنی: "وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ" یہاں قنوت کے معنی سکوت کے ہیں، اور بحضرت روایات حدیث اس پر شاہد ہیں کہ یہ آیت نماز میں کلام سے روکنے کے لئے نازل ہوئی تھی، اور اس میں کوئی تفصیل نہیں ہے، لہذا اس کی رو سے ہر نوعیت کا کلام منوع ہوگا،
- ② صحاح میں حضرت زید بن ارقمؒ کی حدیث ہے: "قَالَ كُنَّا تَكْلُمُ فِي الصَّلَاةِ يَكْتُمُ

(مفہوم سادہ سنہ گزشتہ) جمہور العلماء منہم ابن مسعودؓ و ابن عباسؓ و ابن الزبیرؓ و انسؓ و عروہ بن الزبیرؓ و عطاء بن یسارؓ و شعبہؓ و قتادہؓ و جمیع المحدثین مالکؒ و اللوزاعیؒ و احمدؒ فی ہدایہ و اسحٰقؒ و ابو ثورؒ (المجموع شرح المہذب ج ۴ ص ۱۷)

۱۷ اللفظ لمسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص ۲۰۴) باب تحريم الكلام في الصلوة و نسخ ما كان من اباحتہ و اخرجہ البخاری فی صحیحہ (ج ۲ ص ۲۵۰) کتاب التفسیر باب قوله "وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ" و اخرجہ ابوداؤد فی سننہ (ج ۱ ص ۱۳۷) باب لہنی عن الكلام في الصلوة ۱۲ مرتب عنی عنہ

الرجل صاحبه وهو الى جنبه في الصلوة حتى نزلت وقرئوا الله قنيتين "فأمرنا بالسكوت ونهيننا عن الكلام"

(۳) حضرت معاویہ بن الحکم سلمیٰ کی روایت سے بھی حنفیہ کا استدلال ہے، "قال بینا انا صلی مع رسول الله صلی الله علیه وسلم اذ عطس رجل من القوم فقلت یرحمک الله فرماني القوم با بصارهم فقلت واثكل امیاء ما شأنکم تنظرون الی فجعلوا یضربون باید یمهم علی افخاذهم فلتارأیتهم یصمتونتی لکنی سکت فلما صلی رسول الله صلی الله علیه وسلم فیابی هو اُمّی ما رأیت معلماً قبله ولا بعده احسن تعلیماً منه فوالله ما کهرنی ولا ضربنی ولا شتمنی ثم قال ان هذه الصلوة لا یصلح فیها شیء من کلام الناس انما هو التسبیح والتکبیر وقراءة القرآن الخ"

(۴) عن ابن مسعود قال کنا نسلم علی النبی صلی الله علیه وسلم فیرد علینا السلام حتی قد منا من ارض الجبشة فسلمت علیه فلم یرده علی فاخذنی "ما قرب وما بعد" فجلست حتی اذا قضی الصلوة قال ان الله یحدّث من امره ما یشاء وانه قد احدث من امره ان لا یتکلم فی الصلوة"

حنفیہ کا کہنا ہے کہ مندرجہ بالا دلائل نے ہر قسم کے کلام کو منسوخ کر دیا، اور حدیث ذوالیدین بھی انہی دلائل سے منسوخ ہے،

اس پر شافعیہ نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ ذوالیدین کا واقعہ نسخ کلام کے بعد کا ہے، لہذا وہ مذکورہ بالا احادیث سے منسوخ نہیں ہو سکتا، جس کی دلیل یہ ہے کہ حضرت عبداللہ

ؓ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۰۳) باب تحریم الکلام فی الصلوة ونسخ ما کان من اباحتہ، واخرجه النسائی فی سننہ

(ج ۱ ص ۹، ۱۸۰) باب الکلام فی الصلوة ۱۲ مرتب حفظہ اللہ

ؓ اللفظ للنسائی (ج ۱ ص ۱۸۱) باب الکلام فی الصلوة واخرجه الطحاوی بتغیر فی اللفظ فی شرح معانی الآثار

(ج ۱ ص ۲۱۸) باب الکلام فی الصلوة لما یحدث فیہا من السہو ۱۲ مرتب عفی عنہ

ؓ قولہ فاخذنی ما قرب وما بعد یقال لمن اقلقه الشیء وازعج کائنۃ یفکر فی امرہ بعیداً وقریباً یتہا کان سبباً

فی منع رد السلام، مجمع البحار (الملقط من حواشی النسائی) ۱۲ مرتب عفی عنہ

ابن مسعودؓ جب حبشہ سے واپس آئے ہیں اس وقت کلام فی الصلوٰۃ کی ممالحت ہو چکی تھی، جیسا کہ حضرت ابن مسعودؓ کی روایت میں مصرح ہے، اور عبداللہ بن مسعودؓ حبشہ سے مکہ مکرمہ تشریف لائے ہیں، معلوم ہوا کہ نسخ کلام مکہ مکرمہ میں ہو چکا تھا، جبکہ ذوالیہدین کا واقعہ مدینہ منورہ میں پیش آیا،

اس کا جواب یہ ہے کہ نسخ کلام کے بارے میں یہ دعویٰ درست نہیں کہ وہ ہجرت کے پہلے ہو چکا تھا، بلکہ واقعہ یہ ہے کہ نسخ کلام غزوہ بدر سے کچھ پہلے مدینہ طیبہ میں ہوا، اور جہاں تک حضرت ابن مسعودؓ کی ہجرت کا تعلق ہے اس کی تحقیق یہ ہے کہ انھوں نے حبشہ کی طرف دوبارہ ہجرت کی ہے، پہلی ہجرت کے بعد حبشہ میں انھوں نے یہ افواہ سنی کہ پورا قبیلہ قریش مسلمان ہو گیا ہے، اس پر وہ رمضان شمسہ نبوی میں واپس مکہ چلے آئے، لیکن جب یہ خبر غلط ثابت ہوئی تو دوسرے مسلمانوں کے ساتھ دوبارہ حبشہ ہی کی طرف ہجرت فرمائی، اور اس دوسری ہجرت سے اُن کی واپسی مدینہ طیبہ میں سلسلہ میں غزوہ بدر سے کچھ پہلے ہوئی، کما صرح بہ موسیٰ بن عقبہ فی مغازیہ و مغازیہ صحیح البخاری عند اہل الحدیث "چنانچہ شافعیہ میں سے حافظ ابن حجرؒ، علاء الدین اثیرؒ، نیز دوسرے علماء محدثین نے اس بات کا اعتراف کیا ہے کہ حضرت ابن مسعودؓ کی واپسی مدینہ طیبہ میں سلسلہ میں ہوئی،

اس تحقیق کے بعد ہمارا دعویٰ یہ ہے کہ نسخ کلام کا حکم عبداللہ بن مسعودؓ کی دوسری ہجرت سے مدینہ واپسی سے کچھ پہلے نازل ہوا، جس کی تائید حضرت معادیہ بن الحکم سلمیٰ کے مذکورہ بالا تشییت عا طس ولے واقعہ سے ہوتی ہے، یہ واقعہ بھی مدینہ ہی میں پیش آیا جس کا قرینہ یہ ہے کہ معادیہ بن الحکم سلمیٰ انصاری صحابی ہیں اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی ہجرت کے بعد مشرف باسلام ہوئے، ظاہر ہے کہ ان کا واقعہ ہجرت کے بعد ہی پیش آیا ہوگا، پھر ان کے واقعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ کلام کی حرمت اس واقعہ سے کچھ ہی پہلے نازل ہوئی تھی،

۱۵ قال الحافظ فی الفتح (ج ۲ ص ۶۰) وقد ورد انه قدم المدینہ والنبی صلی اللہ علیہ وسلم یجہز الی بدر، وقد ذکر ابن کثیر فی تاریخہ (ج ۳ ص ۶۹) حدیثاً عن مسند احمد فی ذکر المهاجرین الی الحبشہ وفہم عبداللہ بن مسعودؓ وفہم ثم تعجل عبداللہ بن مسعودؓ حتی ادرک بدرًا، قال ابن کثیر وهذا اسناد جید قوی وکذا لک نقلہ الزیلعی عن ابن عقبہ ۳ (ملخص مافی معارف السنن، ج ۳ ص ۵۱۰ و ۵۱۱)

اس نے علار اس پر تمام علماء اتفاق ہے کہ آیت فرآنی ”وَقَوْمُوا لِلَّهِ قُنُوتَيْنِ“ مدینہ طیبہ میں نازل ہوئی، چنانچہ علامہ سیوطیؒ نے ”الخصائص الکبریٰ“ (ج ۲ ص ۲۸۰) میں سنن سعید بن منصور کے حوالہ سے محمد بن کعب قرظی کا قول نقل کیا ہے: ”قدم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم المدینۃ والناس يتكلمون في الصلوة في حوائجهم كما يتكلم اهل الكتاب في الصلوة في حوائجهم حتى نزلت هذه الآية وقوموا لله قنوتین“، اس میں تصریح ہے کہ تحریم کلام مدینہ طیبہ میں ہوئی،

اس پر شافعیہ یہ کہتے ہیں کہ اگر یہ مان بھی لیا جائے کہ نسخ کلام مدینہ منورہ میں غزوہ بدر سے کچھ پہلے ہوا، تب بھی ذوالیدین کا واقعہ اس سے متاخر ہے، جس کی دلیل یہ ہے کہ اس واقعہ کے ایک راوی حضرت ابو ہریرہؓ بھی ہیں، اور ان کی روایت کے بعض طرق میں ”صلی اللہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم“ بعض میں ”صلی بنا اللہ صلی اللہ علیہ وسلم“ اور بعض میں ”بنا صلی اللہ مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم“ کے الفاظ مروی ہیں، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابو ہریرہؓ خود ذوالیدین کے واقعہ میں موجود تھے، اور یہ امر مسلم ہے کہ حضرت ابو ہریرہؓ مکہ میں اسلام لائے، لہذا یہ واقعہ مکہ کے بعد ہی کا ہو سکتا ہے۔ اس صورت میں بھی نسخ کلام کی احادیث جو مکہ سے پہلے کی ہیں، اس واقعہ کے لئے ناسخ نہیں ہو سکتیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ذوالیدین کا واقعہ لازماً مکہ سے پہلے کا ہے، جس کی دلیل یہ

۱۵۰ و مثله فی الدر المنثور (ج ۱ ص ۳۰۶) انظر معارف السنن (ج ۳ ص ۵۰۹) مرتب عفی عنہ
 ۱۵۱ نیز بھی حضرت زید بن ارقمؓ کی حدیث ذکر کی جا چکی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ کلام فی الصلوة کی مرتبہ ”قوموا للہ قنوتین“ سے ہوئی اور اس آیت کا مدنی ہونا یقینی ہے، لہذا اس کا یقین حاصل ہو جاتا ہے کہ نسخ کلام مدینہ منورہ میں ہوا ۱۲ مرتب عفی عنہ

۱۵۲ کافی روایت مسلم (ج ۱ ص ۲۱۳) فصل من ترک الرکعتین او نحوہما فلیتم ما بقی ویسجد سجدتین بعد التسلیم، ۱۲ مرتب عفی عنہ

۱۵۳ کافی روایت النہائی (ج ۱ ص ۱۸۱) ما یفعل من سلم من الثلثین ناسیاً وتکلم ۱۲ مرتب عفی عنہ
 ۱۵۴ کافی روایت مسلم (ج ۱ ص ۲۱۴) فصل من ترک الرکعتین او نحوہما فلیتم ما بقی ویسجد سجدتین بعد التسلیم ۱۲ مرتب غفرلہ

ہر کہ حضرت ذوالیہدین بدری صحابی ہیں، اور وہ غزوہ بدر ہی میں شہید ہو گئے تھے، لہذا بلا شک و شبہ یہ واقعہ غزوہ بدر سے پہلے کا ہے، اور غزوہ بدر ۳ھ میں ہوا ہے،

اس پر امام شافعیؒ نے کتاب الام میں، بہ جواب دیا ہے کہ درحقیقت یہاں دو شخصیتیں الگ الگ ہیں، ایک ذوالیہدین جن کا نام خرباق ابن عمرو ہے، یہ قبیلہ بنی سلیم سے تعلق رکھتے ہیں، اور دوسری شخصیت

ذوالیہدین ذوالشمالین
ایک شخصیت کے دو لقب

ذوالشمالین کی ہے، ان کا نام عبید بن عمرو ہے، اور ان کا تعلق قبیلہ بنی خزاعہ سے ہے، حدیث باب کا واقعہ ذوالیہدین کا ہے، اور غزوہ بدر میں شہید ہونے والے ذوالشمالین ہیں نہ کہ ذوالیہدین، بعض شافعیہ نے امام شافعیؒ کے اس کلام کی تائید میں کچھ موزعین و محدثین کے اقوال بھی پیش کئے ہیں،

اس کا جواب یہ ہے کہ درحقیقت حضرت ذوالیہدین اور ذوالشمالین ایک ہی شخصیت کے دو نام ہیں، اور واقعہ یہ ہے کہ اُن کا اصل نام عبید بن عمرو ہے، جاہلیت میں ان کا لقب خرباق تھا، زمانہ اسلام میں یہ ذوالیہدین اور ذوالشمالین دو لقبوں سے مشہور ہوئے، اور بنو سلیم چونکہ بنو خزاعہ ہی کی ایک شاخ ہے، لہذا ان کو دونوں قبیلوں کی طرف منسوب کرنا درست ہے، چونکہ اُن کے ہاتھ بہت لمبے تھے، اس لئے ابتداء اسلام میں ان کا لقب ذوالشمالین مشہور ہوا، پھر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اُسے بدل کر ذوالیہدین کر دیا، سنن نسائی میں حضرت ابوہریرہؓ کی ایک روایت میں دونوں لقب جمع کر دیئے گئے ہیں، اور ساتھ ہی ان کو ابن عمرو بھی کہا گیا ہے، روایت اس طرح ہے ”صلی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الظهر والعصر فسلم فی رکعتین والصرف فقال له ذوالشمالین بن عمرو انقصت الصلوة ام نسیت فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم ما یقول ذوالیہدین“ فقالوا صدق یا نبی اللہ فاتم بہم الرکعتین اللتین نقص“

بعض شافعیہ نے اس پر یہ اعتراض کیا ہے کہ یہ روایت امام زہری کا تفسر ہے لیکن واقعہ یہ ہے کہ یہ اعتراض درست نہیں، خود سنن نسائیؒ ہی میں عمران بن ابی النضر نے

۱۵ النزل التفصیل معارف السنن (ج ۳ ص ۵۲۲) ۱۲ مرتب عنی عنہ

۱۶ سنن نسائی (ج ۱ ص ۱۱۳) ما یفعل من سلم من اثنتین ناسیا و تکلم ۱۲ مرتب

۱۷ ج ۱ ص ۱۱۸۲، ۱۲ مرتب

امام زہری کی متابعت کی ہے، اُن کی روایت کے الفاظ یہ ہیں: "ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صلیٰ یوماً فسلم فی رکعتین ثم انصرف فلا رکہ ذوالشمالین" اسی حدیث کے آخر میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا "أصدق ذوالیدین" نیز عمران ابن ابی انس کے علاوہ یہی روایت طحاویؒ میں ابراہیم بن منقذ قال ثنا ادیس عن عبد اللہ ابن عیاض عن ابن ہرمز عن ابی ہریرۃؓ کے طریق سے بھی مروی ہے، نیز مصنف ابن ابی شیبہ میں روایت عکرمہ کے طریق سے بھی مروی ہے، جس میں یہ الفاظ بھی مروی ہیں "اکذلک یا ذوالیدین وکان یسمی ذوالشمالین"۔

اس کے علاوہ امام طحاویؒ نے حضرت ابن عمرؓ کا ایک اثر روایت کیا ہے "انہ ذکر لہ حدیث ذی الیدین فقال کان اسلام ابی ہریرۃ بعد ما قتل ذوالیدین" اس روایت کے تمام رواۃ ثقاہت ہیں، البتہ عبد اللہ العمری ایک مختلف فیہ راوی ہیں، جن کی توثیق بھی کی گئی ہے اور تسنیع، بھی حافظ ذہبیؒ نے میزان الاعتدال میں ان کے بارے میں قول مفصل یہ لکھا ہے کہ "صدق فی حفظہ شیء" اور یہ الفاظ جس راوی کے بارے میں کہے جائیں اس کی حدیث حسن ہوتی ہے، نیز حافظ ذہبیؒ ہی نے امام دارمیؒ سے نقل کیا ہے کہ "قلت لابن معینؒ کیف حالہ فی نافع قال صالح ثقہ" اور امام طحاویؒ نے یہ حدیث نافع ہی کے طریق سے روایت کی ہے، لہذا یہ روایت قابل قبول ہے، اور اس سے صراحتاً یہ ثابت ہو جاتا ہے کہ ذوالیدین اول ذوالشمالین ایک ہی شخصیت کے در نام ہیں، اور یہ غزوہ بدر میں شہید ہو چکے تھے، اور حضرت ابو ہریرہؓ اُن کی شہادت کے بہت بعد اسلام لائے،

۱۵ ج ۱ ص ۲۱۵، باب الکلام فی "صلوۃ لما یحدث، فیہا من السہو ۱۲ مرتب عنہ

۱۵ ج ۱ ص ۲۰، ما قالوا فیہ اذا انصرف وقد نقص من صلوۃ تکلم ۱۲ مرتب عنہ

۱۵ طحاوی ج ۱ ص ۲۱۸، باب الکلام فی الصلوۃ لما یحدث، فیہا من السہو ۱۲ مرتب

۱۵ اس کی سند یہ برویہ ابن ابی داؤد قال حدثنا سعید بن ابی مریم قال انا الیث بن سعد قال

حدثنی عبد اللہ بن وہب عن عبد اللہ العمری عن نافع بن عمرؓ طحاوی ج ۱ ص ۲۱۸ ۱۲ مرتب

۱۵ کذا فی تعلیق الحسن علی آثار ابن منہج ۱۲، باب ما استدل بہ علی ان کلام السامی وکلام من ظن انہما

لا یبطل الصلوۃ ۱۲ مرتب

اب سوال یہ رہتا ہے کہ اگر سنت ذوالیہدین غزوہ بدر میں شہید ہو چکے تھے تو حضرت ابو ہریرہؓ نے ذوالیہدین کے واقعہ میں یہ کیسے فرمایا کہ "تسلیٰ بنا النبی صلی اللہ علیہ وسلم" جبکہ وہ اس واقعہ کے کئی سال بعد اسلام لائے ہیں،

اس کا جواب امام طحاویؒ نے یہ دیا ہے کہ "صلیٰ بنا" سے مراد تسلیٰ بالمسلمین ہے، اور روایات میں ایسی بہت سی مثالیں ملتی ہیں جن میں کوئی راوی خود واقعہ کے وقت موجود نہیں ہوتا لیکن وہ جمع منظم کا سیغہ استعمال کرتا ہے، اور اس سے مسلمانوں کی جماعت مراد ہوتی ہے، مثلاً حضرت نزال بن سبرہؓ فرماتے ہیں "قال لنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انا ایاکم کنا ندعی بنی عبدمناف الخ حالانکہ حضرت نزال بن سبرہؓ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی زیارت نہیں کی، لہذا ان کے اس قول میں "قال لنا" سے مراد باتفاق "قال لقومنا" ہے، نیز حضرت طاؤسؓ فرماتے ہیں کہ "قدم علينا متاذ بن جبل فلم یأخذ من الخضر رات شیئاً" حالانکہ بس وقت حضرت معاذؓ یمین تشریف لے گئے، اس وقت حضرت طاؤسؓ پیدا بھی نہیں ہوئے تھے، لہذا قدم علينا سے مراد بقینا "قدم علی قومنا" ہے، نیز حضرت حسن بصریؒ فرماتے ہیں کہ "خطبنا عتبة بن غزوان (یرید خطبہ بالبصرة) حالانکہ جس وقت عتبہ بن غزوان نے بصرہ میں خطبہ دیا ہے اُس وقت حضرت حسن بصرہؒ نہیں آئے تھے، لہذا "خطبنا" سے مراد خطب اہل البصرة ہے، ذکر ہذا الآثار کلمھا العلامة الطحاویؒ فی شرح معانی الآثار، نیز بہرہ دینہ کے اخراج کے بارے میں خود حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے "بینا نحن فی المسجد اذ خرج الینا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقال انطلقوا الی یہود" حالانکہ حضرت ابو ہریرہؓ بنو قریظہ کے نہرت بعد اسلام لائے،

حضرت مولانا ابوریٰ نے معارف السنن میں ایسی اور بہت سی مثالیں پیش کی ہیں جن میں صحابہ کرام نے جمع منظم کا سیغہ عام مسلمانوں کے معنی میں استعمال کیا ہے، اور خود منظم اس سے خارج

سند کما فی ردایہ النسائی (ج ۱ ص ۱۱) ما یفعل من سلم من انہ بن ناسیا و تحکم ۱۲ مرتب

سند فراجع ہذا الآثار المجلد الاول ص ۳۱۸، ۱۲ مرتب عفی عنہ

۳۵ سنن ابی داؤد (ج ۲ ص ۱۲۳) کتاب الحج والعمرة باب کیف کان اخراج الیہود من المدینہ ۱۲ مرتب

۳۶ راجع (ج ۳ ص ۵۱۲ الی ص ۵۱۶) ۱۲ مرتب عفی عنہ

ہو، یہی صورت حضرت ابو ہریرہؓ کی ذوالیدین والی روایت میں بھی ہوئی ہے،
اب صرف ایک روایت رہ جاتی ہے، جس میں حضرت ابو ہریرہؓ کی طرف یہ الفاظ منقول
ہیں کہ ”بینا انا اصری مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم“
اس کے جواب میں حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ یہ واحد متکلم کا صیغہ صرف ایک
راوی یعنی شیبان کا تفریدی، اور ان کے سوا حضرت ابو ہریرہؓ کا کوئی شاگرد ”بینا انا اصری“
کے الفاظ نقل نہیں کرتا، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اصل روایت میں ”نستی بنا“ تھا، اور حضرت
ابو ہریرہؓ نے مذکورہ بالا تشریح کے مطابق جمع متکلم کا صیغہ استعمال کیا تھا، جس میں راوی نے
روایت بالمعنی کرتے ہوئے تصرف کیا اور اس کو واحد متکلم سے بدل دیا، احادیث میں اس کی
بھی مثالیں ملتی ہیں، مثلاً مستدرک حاکم میں سند صحیح کے ساتھ حضرت ابو ہریرہؓ ہی کی ایک
روایت مروی ہے جس کے الفاظ یہ ہیں، ”دخلت علی رقیۃ بنت النبی صلی اللہ علیہ
وسلمہ“ حالانکہ حضرت رقیہؓ حضرت ابو ہریرہؓ کے اسلام لانے سے پانچ سال پہلے وفات پا چکی
تھیں، لہذا حضرت ابو ہریرہؓ کے ان کے پاس جانے کا کوئی سوال ہی پیدا نہیں ہوتا، وہاں اس
کے سوا کوئی توجیہ ممکن نہیں کہ اصل لفظ ”دخلت“ تھا اور اس کے معنی ”دخل المسلمون“ تھے
راوی نے اس میں تصرف کر کے اس کو ”دخلت“ بنا دیا، حضرت مولانا بنوری رحمۃ اللہ علیہ نے
معارف السنن میں اس طرح کی اور بھی مثالیں پیش کی ہیں، لہذا اتہایہ واحد متکلم کا صیغہ ان
دلائل قطعیہ کو رد نہیں کر سکتا جو اس واقعہ کے سلسلہ سے قبل واقع ہونے پر دال ہیں،
پھر حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ میرے پاس اور بھی متعدد ایسے دلائل موجود ہیں
جن سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ذوالیدینؓ کا واقعہ سلسلہ سے کافی پہلے پیش آچکا تھا،
مثلاً یہ کہ صحاح کی روایات میں مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب دو رکعتوں پر
سلام پھیر چکے ”ثم اتي خشيۃ معروضۃ فی المسجد فاثکأ علیہا کأنہ غضبان“ اور

۱۵۸ کافی روایت مسلم (ج ۱ ص ۱۲۲) فصل من ترک الیعتین او غیرہما فلیتم ما بہما الخ ۱۲ مرتب

۱۵۹ (ج ۲ ص ۱۲۸) کذا فی معارف السنن (ج ۳ ص ۵۱۷) ۱۲ مرتب عنہ

۱۶۰ (ج ۳ ص ۵۱۷) ۱۲ مرتب عنہ

۱۶۱ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۶۹) باب تشبیک الاعداء فی المسجد وغیرہ، کتاب الصلوۃ، اور مسلم کی روایت میں
الفاظ ہیں ”ثم اتي خشيۃ معروضۃ فی المسجد فاثکأ علیہا مغنبا“ (ج ۱ ص ۱۲۲) باب السجود فی الصلوۃ وغیرہ ۱۲ مرتب

لہذا ذوالبدرین کا واقعہ لازماً مسئلہ سے پہلے کا ہے، اور نسخ کلام کی احادیث اس کے لئے بھی ناسخ ہیں، یہ ساری بحث حدیث باب کے ایک جواب پر مبنی تھی، یعنی یہ کہ ذوالبدرین کا واقعہ منسوخ ہے،

بعض حضرات نے اس حدیث کا دوسری طرح جواب دیا ہے، اور وہ یہ کہ یہ حدیث مضطرب^{۵۴} المتن ہے، چنانچہ بعض روایات میں ہے کہ یہ ظہر کا واقعہ تھا، اور بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ واقعہ عصر کی نماز میں پیش آیا تھا، اور بعض روایات میں "أحدی صلوٰتی العشاء کے الفاظ آئے ہیں، بعض میں حضرت ابو ہریرہؓ نے تصریح کی ہے کہ میں اس نماز کی تعیین بھول گیا بعض میں محمد بن سیرینؒ فرماتے ہیں کہ حضرت ابو ہریرہؓ نے تو متعین کر کے بتا دیا تھا کہ کونسی نماز تھی، لیکن میں بھول گیا،^{۵۵}

بحر اس میں بھی مسئلہ پایا جاتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے کونسی رکعت پر سہواً سلام پھیرا تھا، حضرت ابو ہریرہؓ کی روایات میں دو رکعتوں پر سلام پھیرنا مذکور ہے، کما فی روایۃ الباب ایضاً، اور حضرت عمران بن حصین کی روایت میں تین رکعتوں پر سلام پھیرنا مذکور ہے،

۱۔ کما فی البحر لمسلم فی روائہ ابی ہریرۃ "ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صلی رکعتین من صلوٰۃ الظهر ثم سلم (ج ۱ ص ۲۱۱) باب الشہو فی الصلوٰۃ والسجود ۱۲ مرتب عافاہ اللہ،

۲۔ کما فی روائہ مسلم من حدیث ابی ہریرۃ "سلی لنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صلوٰۃ العصر وسلم یغین" (جلد ۱ ص ۲۱۱) باب الشہو فی الصلوٰۃ والسجود ۱۲ مرتب عافاہ اللہ،

۳۔ کما فی روائہ مسلم من حدیث ابی ہریرۃ "سلی لنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صلوٰۃ العصر وسلم یغین" (جلد ۱ ص ۲۱۱) باب الشہو فی الصلوٰۃ والسجود ۱۲ مرتب عافاہ اللہ،

۴۔ کما فی روائہ مسلم من حدیث ابی ہریرۃ "سلی لنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صلوٰۃ العصر وسلم یغین" (جلد ۱ ص ۲۱۱) باب الشہو فی الصلوٰۃ والسجود ۱۲ مرتب عافاہ اللہ،

۵۔ کما فی روائہ مسلم من حدیث ابی ہریرۃ "سلی لنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صلوٰۃ العصر وسلم یغین" (جلد ۱ ص ۲۱۱) باب الشہو فی الصلوٰۃ والسجود ۱۲ مرتب عافاہ اللہ،

پھر اس میں بھی اضطراب ہو کہ آپؐ ساہیسا سلام پھیرنے کے بعد کہاں تک تشریف لگئے
حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت میں ہے: ”ثم قام الى خشبة في مقدم المسجد فوضع يده
عليها، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ آپؐ صرف خشبہ معروضہ تک تشریف لے گئے تھے، پھر لوگوں
کے کہنے پر واپس تشریف لائے، اور حضرت عمران بن حصینؓ کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ
آپؐ حجرہ میں داخل ہو گئے تھے،

نیز اس میں بھی اضطراب ہو کہ بقیہ نماز پوری کرنے کے بعد آپؐ نے سجدہ سہو فرمایا
یا نہیں؟ بعض روایات میں سجدہ سہو کرنے کی اور بعض میں سجدہ سہو نہ کرنے کی تصریح ہے،
یہ اضطرابات اتنے شدید ہیں کہ بعض محدثین نے اس واقعہ کو ان اضطرابات میں
شمار کیا ہے جن کی تطبیق ممکن نہیں ہے،

۱۔ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۶۴) باب یکبر فی سجدتی السہو ۱۲ مرتب
۲۔ کافی ردایہ مسلم (ج ۱ ص ۲۱۴) ثم قام فدخل الحجرۃ الخ ۱۲ مرتب عفی عنہ
۳۔ کافی ردایہ شعبین فانظر الصحیح للبخاری (ج ۱ ص ۱۶۳ و ۱۶۴) الصحیح لمسلم (ج ۱ ص ۲۱۳ و ۲۱۴) مرتب
۴۔ چنانچہ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۱۴۵) باب سجدتی السہو میں حضرت ابو ہریرہؓ کی ایک روایت سند صحیح
رحد ثنا اسمعیل انا شبابہ تلمذ بن ابی ذئب عن سعید بن ابی سعید المغیری عن ابی ہریرہؓ کے ساتھ مروی ہے، اس میں حضرت
ابو ہریرہؓ فرماتے ہیں ”فرک رکعتین آخرین ثم انصرفت ولم یسجد سجدتی السہو، نیز سنن نسائی (ج ۱ ص ۱۸۳)، کتاب السہو
باب یفعل من سلم من اثنتین ناسیاً تکلم، ذکر الاختلاف علی ابی ہریرہؓ فی السجدتین کی ایک روایت میں بھی عدم سجود
ہی کی تصریح ہے ”عن ابی ہریرہؓ انه قال لم یسجد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یومئذ قبل السلام ولا بعدہ“ ۱۲ مرتب عفی عنہ
۵۔ علیکان تطالع لتعاصیل الاضطراب منتج المغیث (ج ۱ ص ۲۲۵، طبع المدینۃ المنورۃ ۱۳۸۵ھ) و
آثار السنن مع التحلیق لمن من ص ۱۲۰ الی ص ۱۲۲ ومعارف السنن (ج ۳ ص ۵۳۶، ۵۳۷) ۱۲ مرتب عفی عنہ
۶۔ بعض حضرات نے اسے تعدد واقعات پر محمول کرتے ہوئے کہا ہے کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی روایات میں جو ظہر اور عصر
کا اختلاف ہے درحقیقت وہ دو مختلف واقعات ہیں، اور حضرت عمران بن حصینؓ جس واقعہ کو بیان کرتے ہیں وہ ایک
تیسرا واقعہ ہے، علامہ نبوی آثار السنن (ج ۱ ص ۱۲۰) میں اس کے بارے میں فرماتے ہیں: ”ہذا قول لا یرتضیہ الناظر
ولا یطعن بالخط لان السائل سئال سؤالہ و سیاق ما اجاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم وما استفہم بہ الصحابۃ کل ذلک متحد
فی ہذہ الروایات وقد کان ابن سیرین یری التوحد بین حدیث ابی ہریرہؓ و عمرانؓ“ چنانچہ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۲۲)

بہر حال ان مضطرابات شدیدہ کی موجودگی میں ذوالیدین کے واقعہ میں اتنی قوت باقی نہیں رہ جاتی کہ اس کو ”قَوْمَا لِّلّٰہِ قَنِیْنٌ“ اور ممانعت کلام فی الصلوٰۃ کی صحیح و صریح احادیث کے مقابلہ میں پیش کیا جاسکے،

پھر یہ امر بھی قابلِ توجہ ہے کہ اس حدیث کے تمام احبزار پر کسی کا بھی عمل نہیں، خاص طور سے امام شافعیؒ کا مسلک اس سے کسی صورت ثابت نہیں ہوتا، کیونکہ ان کے نزدیک بھی کلام فی الصلوٰۃ اس صورت میں غیر مفسد ہے، جبکہ نسیان یا جہلاً ہو، اور اس واقعہ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور دوسرے صحابہ کرام پھر خاص طور پر ذوالیدین کے بارے میں یہ نہیں کہا جاسکتا کہ انھوں نے نسیاناً گفتگو کی تھی،

اس کے علاوہ اس واقعہ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا خشبہ معروضہ تک تشریف لے جانا بلکہ حجرہ میں داخل ہو جانا اور وہاں سے واپس آنا یہاں تک کہ بعض ”سرعان الناس“ کا مسجد سے باہر نکل جانا ثابت ہے، جس میں انحراف عن القبلة اور عمل کثیر کا تحقق لازمی ہے،

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) باب سجدتی السہو میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت کے بعد مذکور ہے کہ ”فقیل محمد (ابن سیرین) مرتب) سلم (ای النبی صلی اللہ علیہ وسلم) فی السہو فقال لم احفظ من ابی ہریرۃ و لکن نبئت ان عمران بن حصیر قال: ثم سلم“ اس سے واضح ہے کہ محمد بن سیرین کے نزدیک حضرت ابو ہریرہؓ اور حضرت عمران بن حصیر کی روایات ایک ہی واقعہ سے متعلق ہیں، واللہ اعلم ۱۲ رشید اشرف بقدرہ اللہ تعالیٰ بحسنہ جعل یومہ خیراً من امسہ،

۱۵ پھر حضرات صحابہ کرامؓ کی گفتگو کو جہل عن الحکم پر بھی محمول نہیں کیا جاسکتا، اس لئے کہ بقول شوافع ذوالیین کا واقعہ نسخ کلام فی الصلوٰۃ کے بعد پیش آیا، ایسی صورت میں اس جماعت کی گفتگو کو جو حضرات شیخین اور دوسرے جلیل القدر صحابہ کرامؓ پر مشتمل ہو حرمت کلام کے حکم سے بے خبری پر محمول نہیں کیا جاسکتا، اور اس واقعہ میں مکمل تمام یا بیشتر صحابہ کرامؓ سے ثابت ہے، چنانچہ بخاری کی روایت میں ہے ”فقال (ای النبی صلی اللہ علیہ وسلم) احق ما یقول قالوا نعم“ (ج ۱ ص ۱۶۳، باب اذا سلم فی رکعتین او فی ثلاث فسجدتین الخ) نیز مسلم (ج ۱ ص ۲۱۳، باب السہو فی الصلوٰۃ والسجود) کی ایک روایت میں یہ الفاظ ہیں: ”فقال ما یقول ذوالیدین! قالوا صدق لم یصل الا رکعتین“ ۱۲ رشید اشرف نفعہ اللہ بعلومہ و علمہ ما ینفعہ،

۱۳ بفتح سین و الراء المسعر عن الی الخروج وقیل یمنم البید سکون الراء مع سرلیح کقفیز وقفزان ۱۲ مرتب عنی عنہ ۱۴ کہ فی الصحیحین انظر الصحیح للبخاری (ج ۱ ص ۱۶۳، باب یکر فی سجدتی السہو) الصحیح لمسلم (ج ۱ ص ۲۱۳) ۱۲ مرتب عنی عنہ

اور عمل کثیر شافعیہ کے نزدیک بھی قول مختار کے مطابق مفسدِ صلوٰۃ ہے۔

بہر حال جب اس واقعہ کے یہ اجزاء متردک العمل ہو سکتے ہیں تو صرف کلام ہی کا کیوں نام ہو؟ خلاصہ یہ کہ ذوالیدین کا واقعہ ایک واقعہ جزئیہ ہے، جس میں نسخ کا قوی احتمال موجود ہی، نیز اس میں اضطراب و تعارض بھی بکثرت ہی، اور اس کے متعدد اجزاء پر عمل اجتماعی طور سے متردک ہے، ایسی حالت میں اس واقعہ کو کسی مستقل فقہی مسئلہ کی بنیاد نہیں بنایا جاسکتا، چنانچہ حنفیہ نے اس مسئلہ میں بھی اس واقعہ جزئیہ کے بجائے آیت قرآنی اور ان احادیث پر عمل کیا ہے جو قوی ہیں، اور قواعد کلیہ بیان کر رہی ہیں، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم و علمہ اتم و احکم،

۱۵ قال النووي: قال في الناس في الصلاة اذا كثرت ففیه طریقان اشهرهما وقطع المسنف والمجهول تبطل الصلاة وجهاً واحداً والثاني فيه وجهان ككلام الناس حكاه صاحب التتمه وقال الاصح انه لا تبطل للحديث الصحيح في قصة ذي الیدین المجموع شرح المذهب (ج ۲ ص ۲۶ و ۲۷) فعلى قول صاحب التتمه لا يرد هذا الاعتراض على الشافعية ۲. مرتب عفی عنه
۱۵ امام طحاوی نے حضرت ذوالیدین کے واقعہ کے منسوخ ہونے کی ایک دلیل یہ بیان کی ہے کہ حضرت عمرؓ ذوالیدین کے واقعہ میں خود موجود تھے۔ (کما تدل علیہ الروایات ففی صحیح البخاری (ج ۱ ص ۱۶۴) باب کبر فی سجدة السہم) و فیہم البرکة و عمر فباہ ان یکلمہا، مرتب، پھر اسی قسم کا واقعہ خود حضرت عمرؓ کے ساتھ ان کے زمانہ خلافت میں پیش آیا اور حضرت عمرؓ نے در رکعت پر سلام پھیر دیا تو ان سے اس بابت میں دریافت کیا گیا تو انھوں نے ارشاد فرمایا "انی جہزت عیراً من العراق باحبابہا و احبابہا حتی وردت المدینة" پھر حضرت عمرؓ نے سرے سے چار رکعات ان کے ساتھ ادا کیں، اور اس کی امامت فرمائی، امام طحاوی اس واقعہ کو سند کے ساتھ نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں "فل ترک عمرنا قد علم من فعل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی مثل هذا عمل بخلافه علی نسخ ذلك عنده و علی ان حکم کان فی تلك الحادثة فی زمنه بخلاف ما کان فی يوم ذي الیدین" پھر آگے امام طحاوی فرماتے ہیں "وقد کان فعل عمر هذا ایضاً بحضور اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الذین قد حضر بعضهم فعل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم يوم ذي الیدین فی صلوٰۃ فلم یکر واذلک علیہ لم یقولوا لانه ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قد فعل يوم ذي الیدین بخلاف ما فعلت" انظر شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۲۱۴، باب الکلام فی الصلوٰۃ) امام طحاوی کی مذکورہ دلیل سے متعلق مزید کلام معارف السنن (ص ۵۳۴) میں مطالعہ فرمائیں ۱۲ رشید شرف سیفی عفا اللہ عنہ

۱۵ ان شدت ان تطالع البحث لمخصاً فطالع معارف السنن (ج ۳ ص ۵۴۱ الی ص ۵۴۴) وکن من الشاکرین

مرتب عفی عنه

باب مَا جَاءَ فِي الصَّلَاةِ فِي النَّعَالِ

اس باب میں ترمذیؒ نے حضرت انسؓ کی حدیث ذکر کی ہے کہ جب اُن سے پوچھا گیا کہ کیا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نعلین میں نماز پڑھتے تھے؟ تو انھوں نے جواب دیا کہ ہاں، اس حدیث سے صلوٰۃ فی النعلین کا جواز معلوم ہوتا ہے، بشرطیکہ وہ پاک ہوں اور ان کے مسجد کے تلوٹ کا امکان نہ ہو، بلکہ امام ابو داؤدؒ نے اپنی سنن میں ایک حدیث نقل کی ہے: ”عن شداد بن اوس عن ابيه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم خالفوا اليهود فانهم لا يصلون في نعالهم ولا خفافهم“ اور معجم طبرانیؒ کی ایک روایت میں الفاظ یہ ہیں: ”صَلُّوا فِي نَعَالِكُمْ وَلَا تَشَبَّهُوا بِالْيَهُودِ“ اس حدیث کی بناء پر بعض حنابلہ اور اہل ظاہر نے جوتے پہن کر نماز پڑھنے کو مستحب قرار دیا ہے، حنفیہ کی بعض کتب میں بھی استحباب کا قول نقل کیا گیا ہے، لیکن جمہور فقہاء حنفیہ و شافعیہ و مالکیہ کے نزدیک یہ صرف مباح ہے مستحب نہیں، اور وہ بھی اس شرط کے ساتھ کہ مسجد کے تلوٹ کا اندیشہ نہ ہو، اور جوتے پاک ہوں، جہاں تک حضرت شداد بن اوس کی حدیث کا تعلق ہے، اول تو اس کی سند میں مردان بن معاویہ مدلس ہیں، اور عنعنہ کر رہے ہیں، نیز اس میں یعلیٰ بن شداد ہیں، جن کے بارے میں حافظ ذہبیؒ نے کہا ہے کہ ”بعض الائمة توقف في الاحتجاج بخبره“ دوسرے اس حدیث میں یہ واضح کر دیا گیا ہے کہ صلوٰۃ فی النعال کا حکم مخالفتِ یہود کی غرض سے دیا جا رہا ہے، جس سے معلوم ہوا کہ اصلاً یہ فعل مباح تھا، لیکن ایک خارجی سبب سے مستحب ہوا، اور آجکل یہود و نصاریٰ جوتے پہن کر عبادت کرتے ہیں، اس لئے مخالفت کا تقاضا خلع نعال ہے، کما حقہ الشیخ العشمانی فی فتح الملہمؒ،

اس کے علاوہ اول تو عہد رسالت میں عموماً ایسے چپل پہنے جاتے تھے جو مسجد میں پاؤں

۱۔ عن سعید بن یزید بن ابی سلمة قال قلت لانس بن مالك اكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يعقل في نعليه، قال نعم

ترمذی (ج ۱ ص ۷۸) ۱۲ مرتب

۲۔ (ج ۱ ص ۹۵) باب الصلوٰۃ فی النعل ۱۲ مرتب

۳۔ الجامع الصغير فی احادیث البشیر والنذیر، الجزء الثاني (ص ۴۴)، طبع المكتبة الاسلامية لائل پور (فیصل آباد)

بروز طلب (للطبرانی فی معجم الكبير) و رمز ”سح“ (صحیح) ۱۲ مرتب عفی عنہ

کے تحت ایک حدیث نقل کی ہے: ”عن ابی ہریرۃؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: خذوا زینۃ الصلوۃ، قالوا ما زینۃ الصلوۃ؟ قال البسوا نعالکم فصلوا فیہا“ جس معلوم ہوتا ہے کہ صلوۃ فی النعال کا حکم بغرض زینت پر نہ کہ مخالفتِ یہود کی وجہ سے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ ما فظ ابن حجرؒ نے اس حدیث کو کامل ابن عدیؒ اور ابن مردودہؒ کے حوالہ سے نقل کر کے لکھا ہے کہ ”حدیث ضعیف جداً“ رمعارت السنن ص ۴۴ ج ۴، اور قاسمی شوکانیؒ نے اسے ”لفوائد المجموعۃ فی الاحادیث المدنیۃ“ (ص ۲۴ ج ۱) میں ابن عدیؒ، حقیقیؒ، ابن حبانؒ اور خطیب بغدادیؒ کے حوالہ سے نقل کیا ہے اور کہا ہے کہ ابن عدیؒ اور ابن حبانؒ کی سندیں کذاب ہیں، لہذا اس سے استدلال درست نہیں۔ واللہ اعلم۔

باب ما جاء فی القنوت فی صلوۃ الفجر

قنوت فی الصلوۃ کی تین صورتیں ہیں :-

قنوت فی الوتر، قنوت فی صلوۃ الفجر دائماً، قنوت نازلہ،

قنوت وتر کا بیان انشاء اللہ ابواب الوتر میں آئے گا، قنوت فی صلوۃ الفجر کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا مسلک یہ ہے کہ فجر کی نماز میں رکوع ثانی کے بعد قنوت پورے سال مشروع ہے، پھر امام مالکؒ کے نزدیک اس کا فقط اسحٰب ربیع ہے، جس کا امام شافعیؒ اس کی سنیت کے قائل ہیں۔

اس سلسلہ میں حنفیہ و حنبلیہ کا مسلک یہ ہے کہ عام حالات میں قنوت فجر مشروع نہیں، البتہ اگر مسلمانوں پر کوئی عام مصیبت نازل ہو گئی ہو اس زمانہ میں فجر میں قنوت پڑھنا مستنون ہے جسے قنوت نازلہ کہا جاتا ہے،

شوافع وغیرہ کا استدلال حضرت برادر بن عازب کی حدیث باب اسے ہے ”ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یقنت فی صلوۃ الصبح والمغرب“ نیز ان کا استدلال انفسی فی رداۃ

سلف و ہم را۱ الشوافع یقننون فی الفجر بعد الروح فی جمیع السنۃ رافع، ابی یس، للامام یقرء والمفتررون یقرءون علیہ حتی اذا دس الی قریۃ فانک نفسی ولا یفنی علیک“ خافت الامام واخذ بالمقرءون بانفسہم فی لقراءۃ کذا فی اسو کتبہ

(رج ۱ ص ۱۷۷) ۲، مرتب تجاویز اللہ عن ذنبہ و معانیہ

۱۲ گویا سلوۃ صبح میں اس دایت پر عمر رتے ہیں دو سلوۃ مغرب میں اس دایت پر عمل کو چھوڑ دیتے ہیں اور مغرب کے حق پر اسے منسوخ مانتے ہیں یا پھر یہ حدیث ان کے نزدیک بھی قنوت نازلہ سے متعلق ہو کا عند الحنفیہ ۳ مرتب عفی عنہ

حنفیہ و حنابلہ کا ایک استدلال حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی روایت سے ہے، "لم یقنت
النبی صلی اللہ علیہ وسلم الا شہراً" یقنت قبلہ و لا بعدہ یہ فوائد نے اس حدیث کو
ابو حمزہ قصاب کی وجہ سے ضعیف قرار دیا ہے، اور ان کے بارے میں کہلے کہ وہ کثیر الوہم تھے،
حنفیہ نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ یہ حدیث خود امام ابو حنیفہؒ نے حماد عن ابراہیم
عن علقمہ عن عبد اللہ بن مسعودؓ کی سند سے روایت کی ہے، اور یہ سند بے غبار ہے،
پھر حضرت ابن مسعودؓ کی روایت کی تائید حضرت انسؓ کی روایت سے بھی ہوتی ہے، فرماتے ہیں،
"انما قنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی صلوۃ الصبح شہراً یدعو علی رعل ذکون"
اور خطیب نے اس حدیث کو قیس بن ربیع عن ماسم کے طریق سے اس طرح روایت کی ہے، "قلنا
لانس ان قومنا یزعمون ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم لم یزل یقنت فی الفجر قال
کذبوا انما قنت شہراً واحداً یدعو علی حتی من احياء المشرکین،

یز حضرت انس ہی کی ایک دوسری روایت سے بھی حضرت ابن مسعودؓ کی روایت کی

۱۰ شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۱۲۰) باب القنوت فی صلوۃ الفجر وغیرہ، حدیث ابن سلیم قال ثنا ابو غسان قال
ثنا شریک عن ابی حمزہ "عن ابراہیم عن علقمہ عن عبد اللہ ۱۲ مرتب عن

۱۱ امام ابو حنیفہؒ کی روایت ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے، "عن عبد بن مسعود ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لم یقنت
فی الفجر قط الا شہراً واحداً لم یزل یقبل ذلک لابعادہ و انما قنت فی ذلک شہراً یدعو علی ناس من المشرکین، انظر فتح القدیر (ج ۲)
واعلاء السنن (ج ۶ ص ۶۶) باب اخفاء القنوت فی الترتیل ذکر الفاظہ وان القنوت فی الفجر لم یکن الا للنازلة ۱۲ مرتب
۱۳ کذا قال الشیخ ابن الہمام فی الفتح (ج ۱ ص ۳۰۸) ۱۲ مرتب عن

۱۴ مصنف ابن شیبہ (ج ۲ ص ۳۱۰) من کان لا یقنت فی الفجر ۱۲ مرتب

۱۵ علامہ مظفر احمد عثمانیؒ اعلاء السنن (ج ۶ ص ۵۸) میں باب اخفاء القنوت فی الترتیل ذکر الفاظہ کے تحت
اس روایت کو نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں، "وقیس ان کان ضعیفاً لکنہ لم یتیم بکذب ام کذا فی تلخیص الجیر و قال
ابن قیم فی زاد المعاد وقیس ان کان یحییٰ ضعیفاً فقد وثقہ غیرہ ام قلت ہو حسن الحدیث ۱۲ مرتب عن

۱۶ رواہ الخطیب بغدادی فی کتابہ فی القنوت، کذا فی نصب الراية (ج ۲ ص ۱۳۰) باب صلوۃ الترتیل، اسی مقام پر

علامہ زلیحی نے صحیح ابن حبان کے حوالہ سے حضرت ابو ہریرہؓ کی ایک حدیث ذکر کی ہے جو حضرت انسؓ کی مذکور حدیث کا
مفہوم بیان کرتی ہے، "عن ابراہیم بن سعد عن الزہری عن سعید ابی سلمہ عن ابی ہریرۃ قال کان رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم لا یقنت فی صلوۃ الصبح الا ان یدعو لقوم او علی قوم، صاحب تنقیح نے اس کو صحیح قرار دیا ہے، نیز

(بہار السنن)

”تبدلی ہے، ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان لا یقنت الا اذا دخی لقوم اودعی علی قوم“ صاحب تنفیخ التحقیق نے اس کی سند کو صحیح قرار دیا ہے، (کما مشحون فی کتابہ (ج ۲ ص ۱۳۰، ۱۳۱ مرتبہ)

حنفیہ کی ایک اور دلیل اگلے باب میں حضرت ابو مالک شجعی کی روایت ہے، وہ فرماتے ہیں: ”قلت لا بی یا ایت انک قد صلیت خلف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وابی بکر وعمر وعثمان وعلی بن ابی طالب فہمنا بالکوفة نحو امن تحسن سنین اکانوا یقنتون؟ قال امی بنی محمدؐ“

رہے شوافع وغیرہ کے ادلہ تو جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے وہ قنوت نازلہ پر محمول ہے اور لفظ ”کان“ استمرار و دوامی پر دلالت نہیں کرتا، جیسا کہ علامہ نوویؒ نے شرح مسلم میں متعدد مقامات پر اس کی تصریح کی ہے، اور حضرت انسؓ کی حدیث ”ما زال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقنت فی الفجر الخ“ اور وہ تمام روایات جن میں معمولاً آپؐ کی طرف قنوت فجر منسوب ہے سوان میں قنوت سے مراد طول قیام ہے نہ کہ قنوت معرود، اور بخاری میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ”لانا اقریکم صلوة برسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فکانت ابو ہریرہ یقنت الخ“ یہ روایت موقوف ہے ”فلا حجة فیہ“ باقی رہی ابن ابی ندیکہ

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) حافظ ابن حجرؒ نے بھی اس کی تیسرے کی ہی، چنانچہ حاشیہ نصب الراية ”بغیۃ الأملی فی تخریج الزیلعی“ میں ہے: ”حدیث ابن جابر، قال الحافظ فی الدرایۃ (ص ۱۱۷) بعد ما ذکر الحدیث، وعند ابن خزمیۃ عن انسؓ مثله و اسناد کل منہا صحیح ام رشید اشرف نفعہ اللہ بعلومہ وعلیہ ما ینفعہ۔“

۱۷۹ باب فی ترک القنوت ص ۱۷۹ یہ روایت ترک قنوت فی الفجر سے متعلق ہے جسکی دلیل یہ ہے کہ یہی روایت سنن ابن ماجہ میں بھی آئی ہے جہیں ”فکانوا یقنتون فی الفجر“ فقال: امی بنی محمدؐ کے الفاظ آئے ہیں تو دیکھئے (ص ۱۷۹) السہو فی الصلاة، باب ما جاز فی القنوت فی صلاة الفجر ۱۷ مرتبہ ما جاءہ اللہ علیہ سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۳۹) باب صفة القنوت الخ ۱۲ مرتبہ

۱۸۰ دلائل ان صلوة الصبح اطول الصلوات قیاماً، اور قنوت قیام کے معنی میں بھی آیا ہے، چنانچہ پیچھے باب ما جاز فی طول القیام فی الصلوة کے تحت حضرت جابرؓ کی حدیث گزر چکی ہے ”قال قیل للنبی صلی اللہ علیہ وسلم ای الصلوة افضل؟ قال طول القنوت“ اس حدیث میں جہور کے نزدیک طول قنوت سے مراد طول قیام ہے، لہذا اب حضرت انسؓ کی روایت کا مطلب یہ ہو گا ”ما زال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یطول القیام فی الفجر حتی ھارق الدنیا“ مرتبہ معنی خدا۔ حضرت ابو ہریرہؓ کی مذکورہ روایت اور اس کے جواب سے متعلق کلام پیچھے حاشیہ میں گزر چکا ہے، ۱۸۱ مرتبہ

کی روایت مرودہ ضعیف ہے، لضعف عبد اللہ المقبری سمانیہ علیہ ابن الہمام فی الذمہ
خلاصہ یہ کہ شوافع کے بین الرودہ دلائل یا تو سنداً صحیح نہیں، یا وہ قنوت نازلہ پر محمول ہے، یا پھر
ان میں قنوت سے مراد دعاء قنوت پڑھنا نہیں، بلکہ طول قیام مراد ہے، پھر بعض احناف نے شوافع کو
جواب دیتے ہوئے کہا ہے کہ قنوت فی الفجر منسوخ ہے، اور حضرت ابن مسعودؓ کی روایت اس کے لئے
ناسخ ہے، لیکن جواب محل نظر ہے، واللہ اعلم،

قنوت نازلہ | قنوت نازلہ ہمارے نزدیک صرف فجر کی نماز میں مستنون ہے، اور امام
شافعیؒ کے نزدیک پانچوں نمازوں میں، امام شافعیؒ کا استدلال حضرت

۱۵ (ج ۱ ص ۳۰۷) فقال: والجواب: أولاً أن حديث ابن أبي ذريك الذي هو الحسن في مطلوبهم ضعيف فانه لا يحتج
بعبد الله هذا، انتهى۔ نیز خود حافظ ابن حجرؒ تنقیض المجیر (ج ۱ ص ۲۲۹) تحت رقم الحديث (۱۷۲) میں
مستدرک حاکم کے حوالہ سے عبد اللہ بن سعید المقبری کی مذکورہ روایت نقل کر کے لکھتے ہیں "قال المحاکم "صحیح"
ولیس کما داں فهو ضعيف لاجل عبد الله فلو كان ثقة لكان الحديث صحيحاً الخ ۱۲ رشید اشرف سیفی عفی عنہ
۱۶ وما اجاب بعض علماءنا من ان قنوت الفجر منسوخ فغير معتبر به لان النبي صلى الله عليه وسلم اسما امر بترك
الدعاء عليهم لانه كان على خلاف قانون رحمة ولما كان المقدر على اكثرهم موالا لاسلام في وقتهم فهناه الله تعالى عن ذلك
للاترك القنوت في الفجر كيف لو كان الامر كذلك لم يجز القنوت عندنا في النازلة ايضا مع انه مذهبنا على
خلاف ذلك، ۱۳ كذا في الكوكب الدرري (ج ۱ ص ۱۷۷) مرتب عفا الله تعالى عنه

۱۷ اعلم ان الكلام في قنوت النوازل في مواضع

الاول، ان محلة صلوة الفجر خاتمة ام الجبرية او الصلوات كلها،

الثاني، كونه بعد الركوع او قبله،

الثالث، كونه سرّاً او جهرّاً،

الرابع، هل يقنت المؤمن او يؤمنون؟

الخامس، هل يؤمنون سرّاً او جهرّاً؟

السادس، هل ترفع الايدي قبله ام لا؟

السابع، هل يكبر له ام لا؟

الثامن، هل يضع اليدين حال قراءته ام يرسلهما؟

برابر بن عازبؓ، حدیث باب ۱۰۰ ہے: "ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یقنت فی صلوٰۃ الصبح والمغرب"

حقیقہ یہ ہے کہ بیشتر روایات، صلوٰۃ فجر میں قنوت، نازلہ پڑھنے سے متعلق ہیں لہٰذا روایت سنیت ابی سے ثابت ہوئی کہ حدیث باب ۱۰۰ جیسی (محدود ہے چند) روایات سے جواز ثناء ہو سکتا ہے۔ اور اس کے ہم منکر نہیں، واللہ سبحانہ، واما انی اعلم،

التاسع، بل یرفع الیدین حال قراءۃ کرفعہما فی الدعاء خارج الصلوٰۃ،

العاشر، بل القنوت عند النازلۃ مشروع عندنا آم لا ؟

فان اردت الاطلاع عن کل من ہذہ الاسئلۃ والتوسع فی ہذہ المباحث فطالع "اعلاء السنن (ج ۶ ص ۲، الی ص ۸) تمت فی بقیۃ احکام قنوت النازلۃ، تحت باب اخفاء القنوت، فی الوتر و ذکر اتفاقہ وان یعود فی بحر لم یکن الا عند النازلۃ، ۱۲۸ رسالہ نجاتی عن زللہ ومعانیہ۔

۱۵ نیز امام شافعیؒ کا ایک استدلال حضرت ابوہریرہؓ کی اس روایت سے بھی ہے جس میں فجر، عشاء اور فجر کا ذکر ہے، حدیث ابو سلمہ بن عبدالرحمن نا ابوہریرہؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال کان ابوہریرہؓ یقنت فی الركعة الآخرة من صلوٰۃ الظهر وصلوٰۃ العشاء الآخرة وصلوٰۃ الصبح فیدعو للؤمنین وللعن الکافرین یسنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۲۰۳)۔ القنوت فی الصلوات چونکہ حضرت برابر بن عازبؓ کی حدیث باب المغرب کا بھی تذکرہ ہے اس طرح ان دونوں روایتوں کے مجموعہ سے فجر، ظہر، مغرب اور عشاء میں قنوت نازلہ کا اثبات ہو جاتا ہے۔ — نیز امام شافعیؒ کا ایک استدلال حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے بھی ہے جس میں پانچوں نمازوں کا تذکرہ ہے "عن ابن عباسؓ قال قنوت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم شہراً متتابعاً فی الظهر والعصر والمغرب والعشاء وصلوٰۃ الصبح ویکمل صلوٰۃ اذا قال سمح اللہ لمن حمده من الركعة الآخرة یدعو علی اخیار من بنی سلم علی رغل وذکوان وعصیہ ولید من خلف" سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۲۰۴) باب القنوت فی الصلوات، مذکور دونوں روایات سے متعلق تفصیل اعلاء السنن (ج ۶ ص ۶، ۷، ۸) میں تتمہ فی بقیۃ احکام قنوت النازلہ کے عنوان کے تحت مطالعہ فرمائیں، ۱۲ رشید اشرف سیفی غفرلہ

۱۶ البتہ بعض احناف اس کے قائل ہیں کہ قنوت نازلہ اولاً تمام نمازوں میں مشروع و سنن تھا، بعد میں

فجر کے سوا تمام نمازوں میں اس کی مشروعیت منسوخ ہو گئی، اس کی تائید سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۳۹)،

باب صفة القنوت و بیان موضعہ رقم الحدیث ۱۷۱ میں حضرت انسؓ کی روایت سے ہے، جو جمیع اللہ

ابن موسیٰ حدثننا ابو جعفر الرازی عن الربیع بن انس کے طریق سے مروی ہے، "ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم

بَاب مَا جَاءَ فِي الرَّجُلِ يَعْطِسُ فِي الصَّلَاةِ

صليت خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم فعطست فقلت: "الحمد لله حمدًا كثيرًا طيبًا مباركًا فيه مباركًا عليه كما يحب ربنا ويرضى"، فلما صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم انصرفت قال: "من المتكلم في الصلوة؟" الخ وفي آخر الحديث "فقال النبي صلى الله عليه وسلم: والذي نفسي بيده لقد ابتدأها بضعة وثلاثون ملكًا يهدى بعد بها" اس پر امت کا اتفاق ہے کہ چھینک پر اپنے دل میں "الحمد لله" کہنے سے نماز فاسد نہیں ہوتی اور نہ ہی اس میں کوئی گناہ ہے، اسی طرح اگر زبان سے الحمد لله کہے تب بھی مفتی یہ قول کے مطابق نماز فاسد نہیں ہوتی، لیکن یہ امر بھی متفق علیہ ہے کہ عاٹس کے لئے نماز میں زبان سے الحمد لله کہنا پسندیدہ نہیں لیکن اس کے برخلاف روایت باب سے پسندیدگی معلوم ہوتی ہے۔ حضرت شاہ صاحب نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ کسی عمل کا استحباب محض کسی جزئی واقعہ سے ثابت نہیں ہو سکتا یا خصوص حکم تمام امت کا تعامل اس کے خلاف رہا ہو اور یہ بھی ممکن ہے کہ اس روایت کے کسی طریق میں (بقیہ حاشیہ معروضہ) قنت شہرا بدو عظیم ثم ترکہ واما فی الصبح فلم یزل یقنت حتی فارق الدنیا۔ لفظ النیابوری۔ ومعنی الحدیث عندنا ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم لم یزل یقنت عند النازلۃ حتی فارق الدنیا کما یمل علیہ لفظ "یدعو عظیم"۔

نیز علامہ طغرا احمد عثمانی قدس اللہ سرہ "اعلام السنن" (ج ۶ ص ۷۴) میں تحریر فرماتے ہیں: "ثم نظرنا فی افعال الصحابة فوجدناهم قننوا بعد وفاة صلی اللہ علیہ وسلم فی الفجر فخرج جانب شریعتہ عند النازلۃ علی نسخہ مطلقا و لکن لم یثبت عنہم ذاک الا فی الفجر فحب فعلنا ان القنوت فیما سوا ما من الصلوات منسوخة مطلقا والا فقتوا فیما سوا الا ایضا بترتب غیر اللہ علی عبد الرزاق عن الثوری عن منصور عن ابراہیم قال: انرا عطست وانت تصلي فاحمد فی نفسك ۱۲ مصنف عبد الرزاق (ج ۲ ص ۳۶ رقم ۳۵۷۵) باب العطاس فی الصلوة ۱۲ مرتب عنی عنہ

۱۵ قال الشيخ البنوری رحمہ اللہ فی معارف السنن (ج ۳ ص ۲۶) ولم أقف علی ہذا الطریق اللهم الا ما ورد فی حدیث ابی ایوب عند الطبرانی، وفيه: "فكف الرجل ورأى انه قد ايم من رسول الله صلى الله عليه وسلم على شيء كرهه، فقال: من هو؟ فانه لم يقل الا صوابا۔ فقال الرجل: انا يا رسول الله! قلته ارجو به الخير اهـ" ذكره في الفتح، (۲ - ۲۳۸) ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ۔

جو میں معلوم نہیں کوئی کلمہ ناپسندیدگی پر دلالت کرتا ہو ورنہ یہ بات بہت بعید ہے کہ پوری امت کا کوئی فرد بھی اسے پسندیدہ قرار نہ دے، رہا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا اس پر پسندیدگی کا اظہار سو وہ درحقیقت اس کلمہ کی فضیلت کا بیان ہے نہ کہ اس عمل کی فضیلت کا، لہذا یہ حدیث زیادہ سے زیادہ جواز پر محمول ہے۔
 رہی تسمیت عاظم یعنی کسی چھینکنے والے کو رحمت کی دعا دینا تو یہ بالاتفاق مفسد صلوٰۃ ہے کیونکہ یہ کلام ناس میں داخل ہے۔ واللہ اعلم۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الرَّجُلِ يُحْدِثُ بَعْدَ الشَّهَادَةِ

اذا احدث یعنی الرجل وقد جلس في آخر صلوٰۃ قبل ان يسلم فقد جازت صلوٰۃ، یہ حدیث سلام کے رکن صلوٰۃ نہ ہونے میں حنفی کی مستدل ہے، لیکن یہاں یہ بات بھی ذہن میں رہنی چاہئے کہ حنفیہ کے نزدیک بھی سلام چونکہ واجب ہے اس لئے صورت مذکورہ فی الحدیث میں نماز واجب الامارہ ہے گی البتہ اگر بغیر عمد کے حدث طاری ہوا ہو تو وضو کر کے بنا کر تے ہوئے سلام پھیر دینا کافی ہوگا اعادہ صلوٰۃ کی حاجت نہ ہوگی۔

حدیث باب کو امام ترمذیؒ نے عبد الرحمن بن زیاد افریقی کی وجہ سے ضعیف قرار دیا ہے لیکن درحقیقت وہ ایک مختلف فیہ راوی ہیں جہاں بعض حضرات نے ان کی تضعیف کی ہے وہیں بعض نے

لے وکن لو قال لنفسه: یرحمک اللہ یا نفسی، لا تضلّ لانه لم یکن خطا بالغیرہ فلم یعتبر من کلام الناس کمافی البحر، انظر معارف السنن (ج ۲ ص ۲۵) ۱۲ مرتب عفی عنہ

۲۵ ذہب بعض الی ظاہر حدیث الباب فقال: تمت صلوٰۃ ہذا المصلیٰ من غیر کراہۃ و ذہب ابی حنیفہ ان من سبقت الحدیث بعد الشہادۃ یجب علیہ ان یؤمّن ویسلم ثم یسلم من احدث عمداً فوجب علیہ ان یعيد الصلوٰۃ کذا فی معارف السنن (ج ۲ ص ۳۲) ۱۲ مرتب عفی عنہ

۳۵ واضح ہے کہ شافعیہ وغیرہ کے نزدیک سلام فرض ہے، ان کا استدلال "وتحلیلہا التسلیم" (ترمذی ج ۱ ص ۵۵) باب ما جاء فی تحسیر الصلوٰۃ وتحلیلہا ۱ سے ہے اور اس سے متعلقہ بحث

"بدن ترمذیؒ ج ۱ ص ۳۹۵ میں گندجکی ہے، فلیراجع ۱۲ مرتب عفی عنہ

۳۶ یعنی بن سعید القطان و احمد بن حنبل ۱۲ مرتب عفی عنہ

ان کی توثیق بھی کی ہے لہذا یہ حدیث کم از کم ”حسن“ ضرور ہے اور حنفیہ کا سلام کے رکن نہ ہونے پر اس سے استدلال کرنا درست ہے واللہ اعلم۔

بَاب مَا جَاءَ إِذَا كَانَ الْمَطَرُ فَالصَّلَاةُ فِي الرَّحَالِ

کنامع النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی سفر فاصابنا مطر فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم من شاء فلیصل فی رحلہ ، اس حدیث سے معلوم ہوا کہ بارش ترک جماعت کے اعذار میں سے ہے ، البتہ کتنی بارش عذر بن سکتی ہے ؟ اس کی کوئی تفصیل حدیث میں بیان نہیں کی گئی۔ چنانچہ فقہاء کرامؒ نے فرمایا ہے کہ اس میں مبتلیٰ ہر کی رائے کا اعتبار ہے ، جب بارش اتنی ہو جائے کہ مسجد تک جانا متعذریا سخت دشوار ہو جائے تو گھر میں نماز پڑھ لینا جائز ہے۔ اگرچہ موطا امام محمدؒ میں اس حدیث کے تحت لکھا ہے کہ افضل پھر بھی جماعت ہے۔

اس موضوع پر ایک جملہ حدیث کے طور پر مشہور ہے : اِذَا بَتَلْتَ النِّعَالَ فَالصَّلَاةُ فِي الرَّحَالِ۔ لیکن حافظ ابن حجرؒ تلمیض میں فرماتے ہیں کہ یہ حدیث مجھے کتب حدیث میں کہیں نہیں ملی ، البتہ علامہ ابن اثیرؒ نے النہایہ میں (لفظ ”نعل“ اور ”رحل“ کے ذیل میں) اسے بطور حدیث ذکر کیا ہے۔

۱۲۔ کیمی بن معین و احمد بن صالح و یعقوب بن سفیان و غیرہم ، بلکہ تہذیب میں خود امام ترمذی سے منقول ہے ۔ و رأیت محمد بن اسماعیل یقوی امرہ و یقول ہو مقارب الحدیث (معارف السنن ج ۲ ص ۳۲) ۱۲ مرتب عفی عنہ

۱۳۔ پھر خاص طور سے جبکہ اس حدیث کو تعدد طرق کی بنا پر بھی قوت حاصل ہو رہی ہے۔ ان طرق متعدد کی تفصیل کے لئے دیکھئے شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۱۳۳) باب السلام فی الصلوۃ بل ہو من فروضہا و من مستنبہا ۱۳ مرتب غفر اللہ لہ و لوالدہ ۔

۱۴۔ علامہ بیرونیؒ معارف السنن (ج ۲ ص ۳۶) میں اس حدیث کے بارے میں لکھتے ہیں ”غریب بہذا اللفظ ما انف علی فی الصحاح و لانی زوائد البیہقی و لانی کنز العمال و لانی مسند احمد غیر ان ابن الاثیر فی النہایہ (ج ۲ ص ۷۷) یقول فی مادۃ ”رحل“ و فیہ ”اِذَا بَتَلْتَ النِّعَالَ فَصَلُّوا فِی الرَّحَالِ“ و مثله فی مادۃ ”نعل“ (ج ۲ ص ۱۶) و کذا ذکرہ فی اللسان (ج ۱ ص ۱۹۲) فی مادۃ ”نعل“ ۱۴ مرتب عفی عنہ ۔ ۱۵۔ (ج ۲ ص ۳۱ رقم ۵۶۵) کتاب صلوۃ الجماعۃ ۱۵ مرتب

البہ ابن ماجہ (ص ۶۶ و ۶۷) باب الجماعة فی التلبیة المطيرة میں ایک حدیث حضرت ابوالملیمؓ سے مروی ہے: ”لقد رأیتنا مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یوم الحدیبة واصابتنا سماء لم تبزل اسافل نعالنا، فنادی منادی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: صلوا فی رجالکم“ ہو سکتا ہے کہ یہ حدیث اس مشہور جملے کا منشاء ہو۔ اور اس حدیث سے اگرچہ بہت معمولی بارش میں بھی صلاۃ فی الرجال کا جواز معلوم ہوتا ہے، لیکن یہاں احتمال ہو کہ بارش کے تیز ہونے کے آثار ہوں، اور نماز کے وقت میں دیر ہو، اس لئے آپؐ نے پہلے سے یہ اعلان کر دیا ہو، کیونکہ تیز بارش میں اعلان کرنا بھی مشکل ہوتا۔ واللہ سبحانہ اعلم۔

باب ماجاء فی الصلوة علی الدابة فی الطین المطر

اس پر فقہاء کا اجماع ہے کہ نفلی نماز دابہ پر علی الاطلاق جائز ہے، خواہ اترنا ممکن ہو یا نہ ہو، نیز اس پر بھی ائمہ اربعہ متفق ہیں کہ جب اترنا کسی عذر کی وجہ سے متعذر ہو تو فرض نماز بھی دابہ پر افراد ادا جائز ہے۔ عذر مثلاً یہ ہو سکتا ہے کہ اترنے میں جان مال یا آبرو کا خوف ہو، یا بارش کی وجہ سے کچھ اتنا ہو کہ چہرہ لت پت ہو جانے کا اندیشہ ہو، اور کوئی جائے نماز وغیرہ بچانے سے اس کے ضائع ہونے کا اندیشہ ہو، لیکن محض معمولی بھیگ جانے کا خوف عذر نہیں۔

البہ عذر کی صورت میں امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کا مذہب یہ ہو کہ دابہ پر نماز افراد اڑھی جائے گی، باجماعت پڑھنا جائز نہیں، الا یہ کہ امام اور مقتدی دونوں ایک ہی جانور پر سوار ہوں۔ شیخینؒ صلوۃ الخوف سے متعلق قرآن کریم کی آیت **فَإِنْ خِفْتُمْ فِجَالًا أَوْ رُكْبَانًا** سے استدلال کرتے ہیں۔ کیونکہ ایک دوسری آیت **وَإِذَا كُنْتُمْ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلَاةَ** (حالت خوف میں) جماعت سے متعلق ہے، لہذا یہ آیت یعنی **فِجَالًا** اور **رُكْبَانًا** افراد کی حالت سے متعلق ہوگی۔ نیز عقلاً بھی اتحاد مکان کے بغیر اقتدار

۱۔ سورۃ بقرہ آیت ۲۳۹ - ۱۲ مرتب

۲۔ سورۃ نساء آیت ۱۰۲ - ۱۳ مرتب

۳۔ اور ترجمہ و مطلب یہ ہوگا، ”پس اگر دروتم پس پیادہ یا سوار، یعنی اگر تمہیں باقاعدہ (باقی صفحہ آئندہ)

درست نہیں ہو سکتی ہے

لیکن ائمہ ثلاثہ اور امام محمدؒ کے نزدیک وجاہت پر جماعت سے بھی نماز پڑھی جاسکتی ہے۔ ان حضرات کا استدلال حدیث باب سے ہے جس کے الفاظ یہ ہیں کہ: **انہم كانوا مع النبي صلى الله عليه وسلم في سفر فانتهوا الى مضيق فحضرات الصلوة فمطر والسماء من فوقهم والبلية من اسفل منهم فادن رسول الله صلى الله عليه وسلم و هو على راحلته فتقدم على راحلته فمضى بهم يومئذ اياماء اس میں صلی بہم نماز باجماعت پر دلالت کر رہا ہے شیخین کی طرف سے اس حدیث کا جواب یہ ہے کہ اول تو اس حدیث کی سند میں دوراری مشکم فیہ میں، ایک عمر بن الریح جن کو بعض محدثین لضعیف کہا ہے، دوسرے خزیم بن عثمان جو مستور الحال ہیں کافی التقرب، اول ابن حبان نے انکی توثیق کی ہے اس کا اعتبار اس لئے نہیں کہ ابن حبان کے نزدیک مجہول راوی بھی ثقہ ہوتے ہیں کما مر فی المقام۔ لہذا اگرچہ علامہ نوویؒ نے اس حدیث کو حسن قرار دیا ہے، لیکن یہ اس درجے کی نہیں ہے کہ اس کی بناء پر آیت قرآنی یا اصول کلیہ کو ترک کیا جائے۔**

دوسرے اس حدیث کی ایک صحیح توجیہ بھی ممکن ہے، اور وہ یہ کہ آپؐ کا آگے بڑھنا بطور امامت نہیں تھا، بلکہ صحابہ کرامؓ نے ادب کے لحاظ سے آپؐ کو انفرادی نماز پڑھنے میں بھی آگے لگا، اور صلی بنا کا مطلب امامت کرنا نہیں، بلکہ ساتھ نماز پڑھنا ہے۔ جہاں تک بغیر امامت کے آگے بڑھنے کا تعلق ہے، اس کی ایک نظیر فتح القدیر میں یہ مسئلہ ہے کہ سجدہ تلاوت میں مسنون یہ ہے کہ تلاوت کرنے والا آگے کھڑا ہو اور سامعین پیچھے، حالانکہ یہاں اقتدار کا کوئی سوال نہیں۔ اور صلی بنا کی جو تاویل کی گئی ہے کہ اس سے صلی معنا مراد ہے، اس کی کچھ نظائر حضرت شاہ صاحبؒ

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ جماعت کے ساتھ نماز پڑھنے میں کسی دشمن وغیرہ کا اندیشہ ہو تو کھڑے کھڑے یا سواری پر چڑھے چڑھے جس طرح ہو سکے نماز پڑھ لیا کرو، لہذا "رجالاً اور کباناً" کا حکم اس حالت میں ہوگا جو حالت، حالت جماعت کے علاوہ ہوگی واللہ اعلم ۱۲ مرتب تاجد اللہ عن زللہ ومعائبہ۔

۱۔ علاوہ ازیں دوسری نصوص سے بھی امامت و اقتدار میں اتحاد مکان کی شرطیت پر دلالت ہوتی ہے، اور اگر امام و مقتدی علیحدہ علیحدہ سواریوں پر ہوں تو اتحاد مکان باقی نہیں رہتا۔ ۱۲ مرتب عفی عنہ

۲۔ (ج ۱ ص ۳۹۲) باب سجود التلاوة قبیل باب صلاة المسافر ۱۲ مرتب عفی عنہ

نے پیش کی ہیں۔ مثلاً صحیح مسلم میں تبوک سے واپسی پر حضرت عبدالرحمن بن عوفؓ کی امامت کا واقعہ مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو طہارت میں دیر ہو گئی تو حضرت عبدالرحمن بن عوفؓ نے امامت کرائی، آپ اور حضرت مغیرہ بن شعبہؓ تشریف لائے تو ایک رکعت ہو چکی تھی۔ اس واقعے میں یہ مسلم ہو کہ آپ نے امامت نہیں کرائی، بلکہ حضرت عبدالرحمنؓ ہی امامت فرماتے رہے، اور آپ نے بطور مسوق نماز پڑھی، لیکن صحیح مسلم کے ایک طریق میں حضرت مغیرہ بن شعبہؓ فرماتے ہیں: ”شعۃ صلی بنا“ یہاں اس جملے کے سوائے صلی معنا کے کوئی اور معنی نہیں ہو سکتے۔ یہی توجیہ حدیث باب کی بھی ہو سکتی ہو۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْإِجْتِهَادِ فِي الصَّلَاةِ

صَلَّى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَتَّى انْتَفَخَتْ قَدَمَاهُ فَقِيلَ لَهُ أَتُكَلِّفُ

هَذَا وَقَدْ غَضِرَ لَكَ مَا تَقْدَمُ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأْخِرُ؟ قَالَ أَفَلَا أَكُونُ عَبْدًا شَكُورًا؟

تنبیہ :- حدیث مذکور فی الباب اور اس سے متعلقہ مسئلہ کی شرح استاذ محترم دام اقبالہم کی تقاریر و امالی میں موجود نہ تھی مسئلہ کی اہمیت کے پیش نظر متعلقہ تشریح معارف القرآن و معارف السنن کی مدد سے تحریر کی جاتی ہے، واللہ الموفق والمعین۔ مرتب عفا اللہ عنہ۔
قولہ: ”وَقَدْ غَضِرَ لَكَ مَا تَقْدَمُ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأْخِرُ“ یہاں ذنب سے کیا مراد ہے؟ اس میں راجح یہ ہے کہ اس سے خلافتِ اولیٰ مراد ہے (کما ذکر فی العمدۃ ج ۲ ص ۶۱) عن بعض العلماء

۱۔ انظر الصحیح لمسلم (ج ۱ ص ۱۳۳) کتاب الطہارۃ، باب المسح علی الخفین، ۱۲ مرتب

۲۔ چنانچہ حضرت مغیرہ بن شعبہؓ ایک روایت میں فرماتے ہیں: ”ثم ركب دركبت فانتهينا الى القوم وقد قاموا في الصلاة يصلي بهم عبدالرحمن بن عوف وقد ركع بهم ركعة فلما احس بالنبي صلى الله عليه وسلم ذهب يتأخر فأومأ اليه فجلس بهم فلما سلم قام النبي صلى الله عليه وسلم وقمت فركعتا الركعة التي سبقتنا“ مسلم (ج ۱ ص ۱۳۳) باب المسح علی الخفین ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ
۳۔ حدثنا اسحاق بن ابراهيم وعلي بن خشرم جميعاً عن عيسى بن يونس قال اسحاق اخبرنا عيسى بن يونس قال حدثنا الأعمش عن مسلم عن مسروق عن المغيرة بن شعبة قال خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم الخ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۳۳) باب المسح علی الخفین ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

۴۔ وفيه اقوال أخر تجد في شفاء القاضي عياض في الباب الاول من القسم الثالث في فصل خاص كذا في معارف السنن (ج ۲ ص ۵۰) ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

چنانچہ حضرت جنید بغدادیؒ کا مقولہ مشہور ہے ” حسنات الابرار سیئات المقربين “

یہاں عصمت انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کا مسئلہ زیر
مسألة عصمة الانبياء عليهم الصلوة والسلام بحث آتا ہے ، اس بارے میں تحقیق یہ ہے کہ انبیاء

علیہم الصلوٰۃ والسلام تمام گناہوں سے خواہ وہ چھوٹے ہوں یا بڑے ، عمدہ ہوں یا سہوًا معصوم و محفوظ ہوتے ہیں چنانچہ ائمہ اربعہ اور جمہور امت کا اس پر اتفاق ہے ۔ اور بعض لوگوں کا یہ کہنا کہ صغیرہ گناہ انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام سے بھی سرزد ہو سکتے ہیں جمہور امت کے نزدیک صحیح نہیں ۔

وجہ یہ ہے کہ انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کو لوگوں کا مقتدا بنا کر بھیجا جاتا ہے اگر ان سے بھی کوئی کام اللہ تعالیٰ کی مرضی کے خلاف خواہ گناہ کبیرہ ہو یا صغیرہ صادر ہو سکے تو انبیاءؑ کے اقوال و افعال سے امن اٹھ جائے گا اور وہ قابل اعتماد نہ رہ سکیں گے اور جب انبیاءؑ ہی پر اعتماد اور اطمینان نہ رہے تو دین کا کہاں ٹھکانا ہے ؟

لیکن یہاں سوال پیدا ہوتا ہے کہ قرآن کریم کی تو بہت سی آیات میں متعدد انبیاءؑ سے متعلق ایسے واقعات مذکور ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ ان سے گناہ سرزد ہوا ، پھر بعض اوقات اللہ تعالیٰ کی طرف سے ان پر عتاب بھی ہوا اور بعض اوقات بغیر عتاب ہی کے درگزر کر دیا گیا ۔ مثلاً حضرت آدم علیہ السلام ، حضرت نوح علیہ السلام ، حضرت موسیٰ علیہ السلام اور حضرت یونس علیہ السلام وغیرہم اگر انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام چھوٹے بڑے ہر قسم کے گناہوں سے معصوم و محفوظ ہوتے ہیں تو اس قسم کے واقعات کا کیا مطلب ہے ؟

اس کا جواب یہ ہے کہ ایسے واقعات کا حاصل باتفاق امت یہ ہے کہ کسی غلط فہمی یا خطا و نسیان کی وجہ سے کبھی کبھار ایسی لغزشوں کا صدور اگرچہ ان برگزیدہ ہستیوں سے بھی ہو جاتا ہے ، لیکن کوئی پیغمبر جان بوجھ کر کبھی اللہ تعالیٰ کے کسی حکم کے خلاف عمل نہیں کرتا ۔ غلطی اجتہادی ہوتی ہے یا خطا و نسیان کے سبب قابل معافی ہوتی ہے جس کو اصطلاح شرع میں گناہ نہیں کہا جاسکتا اور یہ ہو نسیان کی غلطی ان سے ایسے کاموں میں نہیں ہو سکتی جن کا تعلق تبلیغ و تعلیم اور تشریع سے ہو البتہ ان سے ذاتی افعال اور اعمال میں ایسا ہو نسیان ہو سکتا ہے ۔

پھر چونکہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کا مقام نہایت بلند ہے اور بڑوں

لہ فذهب الأشعرية إلى تجويز صدور الصغائر من الأنبياء سبوا بعد النبوة أيضاً ونقل التقي السبكي عن الماتريدية عدم

تجوزها بعد النبوة كذا في معارف السنن (ج ۲ ص ۵۰) ۱۲ مرتب علی عنہ

سے چھوٹی سی غلطی بھی ہو جائے تو بہت بڑی غلطی سمجھی جاتی ہے اس لئے قرآن کریم میں ایسے واقعات کو معصیت اور گناہ سے تعبیر کیا گیا ہے اور اس پر عتاب بھی کیا گیا ہے اگرچہ حقیقت کے اعتبار سے وہ گناہ ہی نہیں۔

فائدہ :- یہاں یہ بات ذہن میں رہے کہ اگرچہ تمام انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام مغفور و معصوم ہیں لیکن اگلی پچھلی تمام لغزشوں سے معافی و مغفرت کی خوشخبری دنیا میں صرف نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ہی کو سنائی گئی۔ آپ کے سوا کسی اور نبی کو دنیا میں یہ بشارت نہیں دی گئی۔ اور اس اخبار میں حکمت یہ مقصود ہے کہ آپ قیامت کے دن شفاعت کبریٰ کے لئے (جو آپ کے ساتھ مخصوص ہوگی) آگے بڑھ سکیں، چنانچہ علامہ خفاجیؒ ”نسیم الریاض“ (ج ۴ ص ۱۷۰) میں لکھتے ہیں: ”قال ابن عبد السلام رحمہ اللہ تعالیٰ لم یخبر اللہ احداً من الانبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام بالمغفرة ولذا قالوا فی الموقف: نفسی نفسی اذہبوا الی محمد فقد غفر اللہ ما تقدم من ذنبہ وما تأخر“ (کذا فی معارف السنن ج ۴ ص ۵۱)

قولہ: ”افلا اکون عبدًا شکورًا“ علامہ زنجیری کے نزدیک یہاں ہمزہ استفہام (جو صدارت کلام کو چاہتا ہے) کے بعد اور فار (جو وسط کلام کا تقاضا کرتی ہے) سے پہلے جملہ محذوف نکلے گا اور تقدیر اس طرح ہوگی ”اأترب صلوٰتی فلا اکون عبدًا شکورًا“ جبکہ بعض حضرات کے نزدیک تقدیری عبارت اس طرح ہوگی ”افلا اکون عبدًا شکورًا بالکثار العبادۃ“ اس صورت میں ہمزہ استفہام انکاری نفی پر داخل ہوگا اور ثبوت کا فائدہ دے گا۔ اور مطلب یہ ہوگا کہ میں اکثر عبادت سے عبد شکور بنتا پسند کرتا ہوں، واللہ اعلم

هذا البحث كله ماخوذ من معارف القرآن للمفتی الاعظم (ج ۱ ص ۱۹۵ و ۱۹۶)

ومعارف السنن (ج ۴ ص ۴۹ الی ص ۵۱) بتغیروزیادة من المتبیین عفا اللہ عنہ

بَابُ مَا جَاءَ أَنْ أَوَّلَ مَا يُحَاسِبُ بِهِ الْعَبْدُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ الصَّلَاةُ

ان اول ما يحاسب به العبد الی اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ قیامت میں سب سے پہلے سوال نماز کا ہوگا، لیکن بخاری کتاب الرقاق میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے مروی ہے:

”اول ما يقضى بين الناس بالدماء“ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ سب سے پہلے حساب خون کا ہوگا۔ اس ظاہری تعارض کو رفع کرنے کے لئے بعض حضرات نے فرمایا کہ حساب سب سے پہلے نماز کا ہوگا، اور فیصلہ سب سے پہلے قتل کا۔ لیکن زیادہ صحیح بات یہ ہے کہ حقوق اللہ میں سب سے پہلے حساب نماز کا ہوگا، اور حقوق العباد میں سب سے پہلے قتل کا۔ چنانچہ نسائی میں یہ دونوں روایا یکجا ہیں، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ روایت فرماتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اول ما يحاسب به العبد الصلاة، واول ما يقضى بين الناس في الدماء.

فان انتقص من فريضة شيئاً قال الرب تبارك وتعالى انظر واهل لعبدى من تطوع فيكمل بها ما انتقص من الفريضة، اس سے استدلال کر کے بعض علماء نے فرمایا ہے کہ آخرت میں فرائض کی تلافی نوافل سے ہو سکتی ہے، قاضی ابوبکر ابن العربیؒ کا یہی قول ہے۔ لیکن دوسرے علماء مثلاً امام بیہقیؒ کا کہنا یہ ہے کہ فرائض میں اگر کتنا نقص رہ گیا ہو، یعنی فرائض چھوٹ گئے ہوں تو ان کی تلافی ہزاروں نفلیں بھی نہیں کر سکتیں، ہاں اگر کفایاً نقص رہ گیا ہو تو نوافل سے اس کی تلافی ہو سکتی ہے، اور حدیث باب میں کیف ہی کا نقص مراد ہی اس کی تائید مجمع الزوائد باب فرض الصلوة کی ایک حدیث سے ہوتی ہے جو بحوالہ طبرانی کبیر حضرت عبداللہ بن قرظؓ سے مرفوعاً مروی ہے: من صلى صلاة لم يتهازید علیہا من سبحة ٢٠ علامة ٢٠ نے اس کے رجال کو ثقات کہا ہے۔

اور حافظ ابن عبد البرؒ نے دونوں اقوال میں اس طرح تطبیق دی ہے کہ اگر فرائض سہواً چھوٹ گئے ہوں تو نوافل سے تلافی ہو سکتی ہے، لیکن عمدراً چھوٹے ہوں تو تلافی نہیں ہو سکتی۔ احقر عرض کرتا ہے کہ یہ ساری گفتگو اصل ضابطے کے بارے میں ہے، اللہ تعالیٰ کی رحمت

۱۔ (ج ۲ ص ۱۶۲) کتاب المہارت، (باب) تعظیم الدم، عن طریق سریح بن عبد الواسطی النخعی قال حدثنا اسحق بن یوسف الازرق عن شریک عن عاصم عن ابی وائل عن عبد اللہ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال اول ما يحاسب الخ ۲۔ قد تعبت في نقيش هذا الحديث وفزت الآن فالحمد لله، رشيد اشرف عفی عنہ

۳۔ (ج ۱ ص ۲۹۱) ۱۲ مرتب عفی عنہ

۴۔ مجمع الزوائد (ج ۱ ص ۲۸۸ تا ۲۹۱) میں اس مضمون کی دوسری احادیث بھی مروی ہیں ۱۲ مرتب

کسی ضابطے کی پابند نہیں ہے، وہ نوافل کے ذریعے فرائض کے کم اور کیف دونوں کی تلافی کر دے تو کیا بعید ہے؟ لیکن دنیا میں عمل ضابطے ہی کو مد نظر رکھ کر کرنا ضروری ہے۔

بَاب مَا جَاءَ فِي تَخْفِيفِ رُكْعَتَيْ الْفَجْرِ الْقُرْآنَةِ فِيهِمَا

حدیث باب سے فجر کی سنتوں میں تخفیف ثابت ہوتی ہے، کیونکہ حضرت ابن عمرؓ فرمایا ہے میں کہ ایک مہینے تک میں آپؐ کو دیکھتا رہا کہ فجر کی سنتوں میں سورۃ کافرون اور سورۃ اخلاص کی تلاوت فرماتے تھے۔ چنانچہ جمہور فقہاء کے نزدیک عمل اسی پر ہے، حنفیہ کی کتابوں مثلاً بحر وغیرہ میں بھی تخفیف کو مستحب لکھا ہے۔ البتہ امام طحاویؒ نے امام ابو حنیفہؒ کی روایت یہ نقل کی ہے کہ ان کے نزدیک تطویل مستحب ہے، (خود امام طحاویؒ کا بھی یہی مسلک ہے۔ مرتب) اور حسن بن زیاؒ کی روایت نقل کی ہے کہ سمعت ابا حنیفۃ یقول: ربما قرأت فی رکعتی الفجر جزءین من القرآن، لیکن حضرت شاہ صاحبؒ نے اس روایت کو اس صورت پر محمول کیا ہے کہ جب کوئی شخص تہجد کا عادی ہو، اور کسی روز تہجد چھوٹ جائے تو اس کی تلاوت فجر کی سنتوں میں تطویل قرأت سے کر لے۔ عام حکم تخفیف ہی کا ہے، چنانچہ امام صاحبؒ کے مذکور قول میں ”ربما قرأت“ کا لفظ اس پر دلالت کر رہا ہے۔

یہاں یہ بھی واضح ہے کہ بعض خاص نمازوں میں جو خاص سورتوں کا پڑھنا ماثور ہے ان کے بارے میں البحر الرائق (آخر صفة الصلاة، قبیل باب الامامة) میں لکھا ہے کہ اکثر اس کے مطابق عمل کرنا چاہئے، لیکن کبھی اس کو چھوڑ بھی دینا چاہئے، تاکہ دوسری سورتوں سے اعراض لازم نہ آئے۔

پھر امام مالکؒ کا مذہب فتح الباری (۳-۳۸) میں منقول ہے کہ فجر کی سنتوں میں ضم سورت نہیں ہے۔ حدیث باب ان کے خلاف حجت ہے۔

بَاب مَا جَاءَ فِي الْكَلَامِ بَعْدَ رُكْعَتَيْ الْفَجْرِ

یہ باب امام ترمذیؒ نے اُن فقہاء کی تردید کیلئے قائم کیا ہے جن کا مذہب یہ ہے کہ فجر کی

لے عن ابن عمر قال سمعت النبی صلی اللہ علیہ وسلم شہراً فکان یقرأ فی الرکعتین قبل الفجر یقل یا ایہا الکفرون وقل ہو اللہ احد ۱۲

۱۲ شرح: مانی الآثار (ج ۱ ص ۱۳۶) باب القراءة فی رکعتی الفجر، ابن ابی عمران قال حدثنی محمد بن شجاع عن الحسن بن زیاد ۱۳

مرتب غنی غنہ

سنتوں کے بعد اگر کوئی بات چیت کر لی جائے تو اس سے سنتیں باطل ہو جاتی ہیں، یہ قول امام احمد اور امام اسحاق کی طرف بھی منسوب ہے، اور در مختار اور مجاہد میں بعض حنفیہ کا بھی یہی قول منقول ہے لیکن جمہور حنفیہ کے نزدیک تو یہ مختار نہیں چنانچہ در مختار ہی میں یہ تصریح ہے کہ اس سے سنتیں باطل نہیں ہوتیں، البتہ اگر اس میں کمی آجاتی ہے، اسی پر فتویٰ ہے۔ اور یہ قول حدیث باب سے مأخوذ ہے، کیونکہ حضرت عائشہ فرماتی ہیں: كَانَتِ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا صَلَّى رَكَعَتِي الْفَجْرِ فَإِنْ كَانَتْ لَهُ إِلَى حَاجَةٍ كَلَّمَنِي وَإِلَّا خَرَجَ إِلَى الصَّلَاةِ۔ معلوم ہوا کہ بلا ضرورت آپ بات نہ کرتے تھے۔ اور ظاہر ہے سنتوں کا منشاء یہ ہوتا ہے کہ ان کے ذریعہ توجہ الی اللہ قائم ہو جائے اور حضور قلب اور نشاط کے ساتھ فرائض میں شرکت ہو، اور سنتوں کے بعد بات چیت سے یہ مقصد فوت ہونے کا اندیشہ ہے، اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کلام کو عام انسانوں کے کلام پر قیاس نہیں کیا جاسکتا، لہذا افضل یہی ہے کہ صرف فجر کی سنتوں میں نہیں، بلکہ دوسری سنتوں میں بھی اس بات کی رعایت رکھی جائے کہ فرائض سے پہلے بلا ضرورت کوئی بات چیت نہ ہو۔ چنانچہ البحر الرائق میں مسئلہ اسی طرح بیان کیا گیا ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ لَا صَلَاةَ بَعْدَ طُلُوعِ الْفَجْرِ إِلَّا رَكَعَتَيْنِ

لا صلوة بعد الفجر الا سجدة تین، حضرت ابن عمرؓ کی یہ حدیث جمہور کی دلیل ہے کہ طلوع فجر کے بعد سنت فجر کے سوا کوئی اور نفل پڑھنا مکروہ ہے، امام ترمذیؒ نے اس پر اجماع نقل کر دیا ہے، لیکن شافعیہ کا مسلک اس کے خلاف ہے، امام نوویؒ نے شافعیہ کا مفتی بہ مذہب یہ نقل کیا ہے کہ طلوع فجر کے بعد فرض فجر پڑھنے سے پہلے نفلیں پڑھنے میں کوئی گراہت نہیں ہے، نیز امام مالکؒ نے مدونہ (ص ۱۱۸ ج ۱) میں لکھا ہے کہ جو شخص تہجد کا عادی ہو، اور کسی وجہ سے تہجد کی نماز نہ پڑھ سکا ہو، اس کے لئے طلوع فجر کے بعد نوافل کی اجازت ہے، لیکن عام حکم یہی ہے کہ طلوع فجر کے بعد نوافل مکروہ ہیں۔

جمہور کی دلیل حضرت ابن عمرؓ کی حدیث باب میں صراحتہ فجر کے بعد سنت فجر کے سوا دوسری نماز سے منع کیا گیا ہے۔ حضرت ابن عمرؓ کی اس حدیث پر بعض حضرات نے کلام کیا ہے، لیکن حافظ زلیحیؒ نے نصب الراية میں یہ حدیث تین مختلف طرق سے نقل کی ہے، اور پھر فرمایا ہے کہ اس سے

۱۔ کذا نقل فی معارف السنن (ج ۴ ص ۶۳) ۱۲ مرتب

۲۔ (۱۴ ص ۲۵۵ و ۲۵۶) احادیث عدم التعلل بعد طلوع الفجر ما عدا الرکعتین، طریق اول وہی ہے (باقی بر صفحہ آئندہ)

امام ترمذی کے اس قول کی تردید ہوتی ہے کہ یہ حدیث قدامہ بن موسیٰ کے سوا کسی نے روایت نہیں کی۔ اس کے علاوہ اس حدیث کی تائید صحیحین میں حضرت حفصہؓ کی روایت سے بھی ہوتی ہے کہ :
 کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا طلع الفجر لا یصلی الا رکعتین خفیفین^۱۔
 حافظ زیلعی نے علامہ ابن رقیق العید سے نقل کر کے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی اس معروف حدیث سے بھی جمہور کے مسلک پر استدلال فرمایا ہے جس میں ارشاد ہے : ”لا یمنعن احدکم (اولحداً منکم) اذان بلال من سجودہ فانہ یؤذن (ادینادی) بلیل، لیرجع قائمکم ولینتہ ناشمکم“ وجہ استدلال یہ ہے کہ اگر فجر کے بعد تنقل جائز ہوتا تو لیرجع قائمکم کہنے کی کوئی وجہ نہیں تھی۔

بعض شافعیہ نے جواز تنقل پر ابو داؤد و نسائی میں حضرت عمرو بن عبسہؓ کی حدیث سے استدلال کیا ہے جس کے الفاظ یہ ہیں : قال قلت یا رسول اللہ : اسی اللیل اسمع ؟ قال : جوف اللیل الآخر ، فصل ما شئت . فان الصلاة مشهودة مكتوبة حتی تصلی القسم (اللفظ لابی داؤد)۔ لیکن حضرت مولانا بنوری صاحب نے معارف السنن میں فرمایا ہے کہ یہ حدیث مسند احمد ص ۱۱۱ ج ۴ و ص ۲۸۵ ج ۴ میں زیادہ تفصیل کے ساتھ آئی ہے ، اس کے الفاظ یہ ہیں کہ قلت : ای الساعات افضل ؟ قال : جوف اللیل الآخر ، ثم الصلاة مكتوبة مشهودة حتی یطلع الفجر ، فاذا طلع الفجر فلا صلاة الا الركعتین حتی تصلی

(بقیہ ماشیہ من گزشتہ) جو امام ترمذی نے اس باب میں ذکر کیا ہے۔ طریق ثانی امام طبرانی نے معجم اوسط میں ذکر کیا ہے۔ طریق ثالث بھی امام طبرانی نے اپنی معجم میں ذکر کیا ہے کذا فی الزلیعی علی الہدایۃ اسی نصب الرأیۃ ۱۲ مرتب عفی عنہ
 ۱۔ اللفظ لمسلم (ج ۱ ص ۲۵۰) باب استحب رکعتی الفجر والحلت علیہما ثم واخرجه البخاری بتخییر اللفظ فی صحیحہ (ج ۱ ص ۱۵۷) کتاب التہجد باب التطوع بعد المكتوبة و باب الركعتین قبل الظهر واخرجه النسائی بلفظ مسلم (ج ۱ ص ۹۷) فی باب الصلوة بعد طلوع الفجر۔ ۱۲ مرتب عفی عنہ

۲۔ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۸۷) کتاب الاذان باب الاذان قبل الفجر و صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۵۰) کتاب الصیام ، باب بیان ان الدخول فی الصوم یحصل بطلوع الفجر ثم ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

۳۔ (ج ۱ ص ۱۸۱) باب من رخص فیہا اذا كانت الشمس مرتفعة ۱۲ مرتب عفی عنہ

۴۔ (ج ۱ ص ۹۷ و ۹۸) کتاب المواقیات باب اباتہ الصلوة الی ان یصلی الصبح ۱۲ مرتب عفی عنہ

۵۔ (ج ۲ ص ۶۷) ۱۲ مرتب

الفجر، اس سے بات بالکل واضح ہو جاتی ہے کہ طلوع فجر کے بعد نفل کی اجازت نہیں۔

بَاب مَا جَاءَ فِي الْأَضْطِجَاعِ بَعْدَ رَكْعَتِي الْفَجْرِ

اذا صلى أحدكم ركعتي الفجر فليضطجع على يمينه " فجر کی دو سنتوں کے بعد تھوڑی دیر کے لئے لیٹ جانا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے لیکن حنفیہ اور جمہور کے نزدیک یہ لیٹنا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی سنن عادیہ میں سے تھا نہ کہ سنن تشرعیہ میں سے یعنی صلوٰۃ اللیل سے تعبیر کی بنا پر آپؐ کچھ دیر آرام فرماتے تھے۔ لہذا اگر کوئی شخص اس سنت عادیہ پر عمل نہ کرے تو کوئی گناہ نہیں اور اگر سنت عادیہ کی اتباع کے پیش نظر لیٹ جایا کرے تو موجب ثواب ہے بشرطیکہ وہ رات کے وقت تہجد میں مشغول رہا ہو۔ لیکن اس کو سنن تشرعیہ میں سے سمجھنا لوگوں کو اس کی دعوت دینا اور اس ترک پر نیکر کرنا ہمارے نزدیک جائز نہیں۔

حنفیہ کے مقابلہ میں امام شافعیؒ اضطجاع بعد رکعتی الفجر کو سنت تشرعی قرار دیتے ہیں۔ ابن حزمؒ اور بعض دوسرے اہل ظاہر نے تو اس میں اتنا غلو کیا کہ اس کو واجب قرار دیدیا بلکہ بعض لوگوں نے تو یہاں تک کہہ دیا کہ اضطجاع صحت فرض کی شرط ہے یعنی اگر اضطجاع نہ کیا تو فرض بھی صحیح نہ ہونگے شوافع وغیرہ کا استدلال مذکور بالا حدیث باب سے ہے جس میں صیغہ امر وارد ہوا ہے۔

حنفیہ و جمہور کی طرف سے اس کا یہ جواب ہے کہ صیغہ امر کی روایت شاذ ہے اصل میں یہ روایت فعلی تھی اور اس میں صرف آپؐ کا عمل بیان کیا گیا ہے۔ چنانچہ حضرت عائشہؓ آپؐ کے اس عمل کو اس طرح بیان فرماتی ہیں "ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان اذا صلى ركعتي الفجر في بيته اضطجع على يمينه" کما ذکرہ الترمذی فی الباب، چنانچہ تمام حفاظ اس اضطجاع کو

لہ سند احمدی میں مرہ بن کعب یا کعب بن مرہ سے بھی یہ روایت منقول ہے جس میں یہ الفاظ مروی ہیں "الصلوة مقبولة حتى يطلع الصبح ثم لا صلوة حتى تطلع الشمس الخ"، نیز اسی مفہوم کی ایک روایت مجتہد طرابلسیؒ میں حضرت عبدالرحمن بن عوفؓ سے بھی مروی ہے جس میں یہ الفاظ مروی ہیں "ثم الصلوة مقبولة حتى يطلع الفجر لا صلوة حتى تكون الشمس قد رجت او حين الخ انظر

مجم الزوائد ج ۲ ص ۲۲۵ و ۲۲۷) باب النبی عن الصلوة بعد العصر وغیر ذلک ۱۲ رشید اشرف عفی عنہ

۱۵ الضبعة بعد رکعتی الفجر قد اختلف فيها الصحابة والتابعون ومن بعدهم على ثمانية اقوال، الاقل انها سنة والثاني انها مستحبة والثالث انها واجبة لاصح صلوٰۃ الفجر بدونها والاربع انها بدعة والخامس انها خلاف الاولى والسادس انها ليست مقصودة لذاتها وانما الغرض الفصل بالفضيحة او حديث او غيرهما والسادس انها مستحبة في البيت دون المسجد والثامن انها مستحبة لمن يقوم بالليل للاستراحة لا مطلقا فمن يرد تفصيل الاقوال فليطالع معارف السنن (ج ۲ ص ۶۸ الى ۷۰) ۱۲ مرتب

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل کے طور پر روایت کرتے ہیں اور صیغہ امر کوئی روایت نہیں کرتا، اس کو قولی حدیث کے طور پر صیغہ امر کے ساتھ نقل کرنے میں عبدالواحد بن زیاد متفرد ہیں اور عبدالواحد بن زیاد اگرچہ رواۃ حسان میں سے ہیں لیکن اعمش سے ان کی روایات مشکوک ہیں۔ اور ان کی یہ روایت اعمش ہی سے مروی ہے، اور اگر بالفرض انہیں مطلقاً ثقہ تسلیم کر لیا جائے تب بھی انہوں نے یہاں دوسرے ثقات کی مخالفت کی ہے۔ لہذا ان کی یہ روایت شاذ ہے۔ چنانچہ علامہ ابن تیمیہؒ نے بھی عبدالواحد بن زیاد کے تفرد کی وجہ سے اس پر طعن کیا ہے اور علامہ سیوطیؒ نے تدریب الراوی میں شاذ کی مثال میں یہی حدیث پیش کی ہے۔ اور شاذ کا کم از کم حکم یہ ہے کہ اس میں توقف کیا جائے۔ اور اگر بالفرض اس حدیث کو صحیح تسلیم کر لیا جائے تب بھی یہ امر شفقت اور ارشاد پر محمول ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ حضرت عائشہ صدیقہؓ فرماتی ہیں: ”کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا طلع الفجر یصلی رکعتین خفیفین ثم یضطجع علی شقہ الايمن حتی یأتیہ المؤذن فیؤذنه بالصلاة ثم یضطجع لسنۃ ولکنہ کان یدأب (الدأب معناه الجد والتعب ۱۲ متب) لیلہ فیستریح“ اس روایت کا ایک راوی اگرچہ غیر معلوم الاسم ہے لیکن یہ روایت مؤید بالتعامل ہے کیونکہ صحابہ کرامؓ سے کہیں یہ منقول نہیں کہ انہوں نے بطور سنت اس عمل کا اہتمام کیا ہو اور اس کی پابندی فرمائی ہو بلکہ بعض صحابہ کرامؓ اور بہت سے تابعین نے تو اسے ”بدعت“ قرار دیا ہے جیسے حضرت ابن مسعود و حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہم، اور اسود بن یزید، ابراہیم نخعی، سعید بن المسیب، سعید بن جبیر وغیرہم رحمہم اللہ تعالیٰ۔ نیز ائمہ اربعہ میں سے امام مالکؒ بھی اسی کے قائل ہیں بلکہ قاضی عیاضؒ نے تو اسے جمہور علماء کا قول قرار دیا ہے، حضرت حسن بصریؒ نے اس کو بدعت اگرچہ قرار نہیں دیا لیکن اس کے خلاف اولیٰ ہونے کے وہ بھی قائل ہیں واللہ اعلم۔

-
- ۱۔ مصنف عبدالرزاق (ج ۳ ص ۴۳ رقم ۴۷۲۲) باب الضجۃ بعد الوتر و باب النافلۃ من اللیل ۱۲ مرتب عنہ
- ۲۔ لیکن غیر معلوم الاسم راوی بھی اس درجہ قابل اعتبار ہے کہ ابن حریج ان سے روایت کرتے ہوئے فرماتے ہیں: ”اخبرنی من اصدق ان عائشہؓ قالت الخ“ انظر المصنف لعبد الرزاق (ج ۳ ص ۴۳) باب الضجۃ بعد الوتر رقم ۴۷۲۲
- ۳۔ البتہ بعض صحابہ کرامؓ کے نزدیک یہ عمل مستحب ضرور رہا ہے جیسے حضرت ابو موسیٰؓ، حضرت ابو ہریرہؓ، حضرت رافع بن خدیجؓ اور حضرت انسؓ، انظر معارف السنن (ج ۴ ص ۶۸) ۱۲۔ رشید اشرف عفا اللہ عنہ

پھر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے اس عمل اضطجاع کی روایت میں بھی امام زہریؒ کے شاگردوں کا اختلاف ہے۔ امام اوزاعیؒ، ابن ابی ذئبؒ، عقیلؒ، یونسؒ، شعبؒ اور ان کے اکثر شاگردوں نے یہ نقل کیا ہے کہ یہ لیٹنا رکعتی الفجر کے بعد ہوتا تھا جبکہ امام مالکؒ ناقل ہیں کہ یہ اضطجاع صلوٰۃ اللیل کے بعد رکعتی الفجر سے پہلے ہوا کرتا تھا، حافظ ابن عبد البرؒ نے امام مالکؒ کی روایت کو ترجیح دی ہے۔ کیونکہ وہ زہریؒ کے معاملہ میں احفظ اور اتقن ہیں۔ لیکن دوسرے علماء نے دوسرے حضرات کی روایت کو ترجیح دی ہے، کیونکہ وہ اکثریت میں ہیں۔ بہر حال امام مالکؒ کی روایت کو ترجیح حاصل ہو جانے کے بعد حنفیہ کے اس قول کی اور زیادہ تائید ہو جاتی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا اضطجاع صلوٰۃ اللیل سے قبل کی بنا پر تھا اور آپ کے اس عمل کی حیثیت سنت عادیہ کی سی تھی نہ کہ سنت تشرعیہ کی سی۔ واللہ اعلم۔

بَابُ مَا جَاءَ إِذَا أَقِمْتَ الصَّلَاةَ فَلَا صَلَاةَ إِلَّا الْمَكْتُوبَةُ

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا أقمت الصلاة فلا صلاة إلا المكتوبة

ظہر، عصر، مغرب، عشاء چاروں نمازوں میں تو یہ حکم اجماعی ہے کہ جماعت کھڑی ہونے کے بعد سنتیں پڑھنا جائز نہیں، البتہ فجر کی سنتوں کے بارے میں اختلاف ہے۔ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک فجر میں بھی یہی حکم ہے کہ جماعت کھڑی ہونے کے بعد اس کی سنتیں پڑھنا جائز نہیں۔ یہ حضرات حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں۔ لیکن حنفیہ اور مالکیہ حدیث باب کے حکم سے فجر کی سنتوں کو مستثنیٰ قرار دیتے ہیں، ان کے نزدیک حکم یہ ہے کہ جماعت کھڑی ہونے کے بعد مسجد کے کسی گوشہ میں یا عام جماعت سے ہٹ کر فجر کی سنتیں پڑھ لینا درست ہے، بشرطیکہ جماعت کے بالکل فوت ہونے کا اندیشہ نہ ہو۔

۱۵ کما فی روایۃ عائشۃؓ الّتی ذکرہا الترمذی فی الباب تعلیقاً فقال: وقد روی عن عائشۃؓ ان ابنی صلی اللہ علیہ وسلم کما اذا صلی رکعتی الفجر فی بیتہ اضطجع علی یمینہ " مرتب عنی عنہ

۱۶ کما فی الموطأ للإمام مالکؒ (ص ۱۰۲، صلوٰۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی الوتر) مالک عن ابن شہاب عن عروۃ بن الزبیر عن عائشۃ زوج ابنی صلی اللہ علیہ وسلم ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یصلی من اللیل احدی عشرۃ رکعۃ یوتر منہا بواحدۃ فاذا فرغ اضطجع علی شقہ الایمن ۱۲ مرتب عنی عنہ

حنفیہ اور مالکیہ کا استدلال ایک تو ان احادیث سے ہے جن میں سنت فجر کی بطور خاص تاکید کی گئی ہے۔ دوسرے بہت سے فقہاء صحابہؓ سے مروی ہے کہ وہ فجر کی سنتیں جماعت کھڑی ہونے کے بعد بھی ادا کرتے تھے، چند مثالیں درج ذیل ہیں :

۱۔ طحاویؒ میں حضرت نافعؒ فرماتے ہیں: "ایقظت ابن عمرؓ لصلوة الفجر وقد اقيمت الصلوة فقام فصلى الركعتين۔"

۲۔ عن ابی اسحاق قال حدثنی عبد اللہ بن ابی موسیٰ عن ابیہ حین دعاہم سعید بن العاص دعا اباموسیٰ وحذیفۃ وعبد اللہ بن مسعود قبل ان یصلی الغداة ثم خرجوا من عندہ وقد اقيمت الصلوة فجلس عبد اللہ الى اسطوانة من المسجد فصلى الركعتين ثم دخل فی الصلوة۔

۳۔ ابو عثمان انصاری فرماتے ہیں: "جاء عبد اللہ بن عباس والامام فی

لہ کر دایۃ عائشہ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم لم یکن علی سبی من النوافل اشد معاہدۃ منہ علی رکعتین قبل الصبح۔ وہی روایتی آخری غنما مارایت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی سبی من النوافل اسرع مدالی الركعتین قبل الفجر وہی روایتی آخری عنہا عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال رکعتی الفجر خیر من الدنیا وما فیہا وہی روایتی آخری عنہا عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال فی شأن الركعتین عند طلوع الفجر لہما احب الی من الدنیا جمیعاً۔ انظر لہذا الاحادیث الشرعیۃ "الصحيح" للامام مسلم رحمہ اللہ تعالیٰ (ج ۱ ص ۲۵۱) باب استحباب رکعتی سۃ الفجر والحث علیہا وتخصیصہا والمحافظة علیہا وبيان ما یستحب ان یقر فیہا۔ نیز تاکید سنن فجر کے بارے میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت مروی ہے: قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: لا تدعوا رکعتی الفجر ولو طردتکم الخیل؟ رواہ احمد وابوداؤد واسنلوہ صحیح، انار السنن (ج ۱) باب فی تاکید رکعتی الفجر، رشید اشرف عفی عنہ ۲۔ (ج ۱ ص ۱۸۳) باب الرجل یدخل المسجد والامام فی صلوۃ الفجر ولم یکن رکعاً یرکع اولاً یرکع ۱۲ مرتب عفی عنہ ۳۔ شرح۔ حافی الآثار (ج ۱ ص ۱۸۳) باب الرجل یدخل المسجد والامام فی صلوۃ الفجر الخ امام طحاوی اس روایت کو نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں: فهذا عبد اللہ قد فعل هذا ومعہ حذیفۃ وابو موسیٰ لانیکران ذلک علیہ فذل ذلک علی موافقہما آیاہ اھ، اس روایت کو حافظ عبد الرزاق نے بھی مصنف میں الفاظ کے فرق کے ساتھ

ذکر کیا ہے دیکھئے (ج ۲ ص ۴۲۴ رقم ۴۰۲۱) باب ھل یصلی رکعتی الفجر اذا اقيمت الصلوة ۱۲ مرتب عفی عنہ

۴۔ طحاوی (ج ۱ ص ۱۸۳) باب الرجل یدخل المسجد والامام فی صلوۃ الفجر ولم یکن رکعاً یرکع اولاً یرکع ۱۲ مرتب

صلوة الغداة ولم يكن صلى الركعتين ، فصلی عبد الله بن عباس الركعتين خلف
الامام ثم دخل معهم ۛ

۴۔ طحاوی میں حضرت ابوالدرداءؓ کے بارے میں مروی ہے : "انه كان يدخل
المسجد والناس صفوف في صلاة الفجر فيصلی الركعتين في ناحية المسجد ثم
يدخل مع القوم في الصلوة ۛ

۵۔ طحاوی ہی میں ہے کہ ابو عثمان نہدی فرماتے ہیں : "کتانا في عصر بن الخطاب
قبل ان نصلي الركعتين قبل الصبح وهو في الصلوة فنصلي الركعتين في آخر المسجد
ثم ندخل مع القوم في صلاتهم ۛ

ان تمام آثار کی اسانید صحیح ہیں اور ان سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرات صحابہؓ کا عمل یہ تھا
کہ وہ جماعت کھڑی ہونے کے بعد بھی فجر کی سنتیں پڑھ لیا کرتے تھے۔ اس کے علاوہ جیسا کہ ہم
نے عرض کیا کہ فجر کی سنتیں اگر السنن ہیں اور فجر میں قرات بھی طویل ہوتی ہے اس لئے اگر سنن فجر کا
حکم حدیث باب کے حکم سے مستثنیٰ ہو تو یہ کچھ بعید نہیں۔

جہاں تک حدیث باب کے عموم کا تعلق ہے اس پر خود شافعیہ بھی پوری طرح عمل پیرا نہیں
کیونکہ اگر کوئی شخص جماعت کھڑی ہونے کے بعد اپنے گھر میں سنتیں پڑھ کر چلے تو یہ امام شافعیؒ
کے نزدیک جائز ہے حالانکہ حدیث باب کے حکم میں یہ بھی داخل ہے اور اس میں گہرا درجہ کی کوئی
تفریق نہیں ہے۔ دوسرے "آلا المكتوبة" کے الفاظ میں صلاة فائتہ بھی داخل ہے جس کا تقاضا
یہ ہے کہ اقامت صلوٰۃ کے بعد فائتہ کا پڑھنا جائز ہو حالانکہ شافعیہ اس کو بھی جائز نہیں کہتے۔ گویا یہ
حدیث عام خص عند البعض کے درجے میں ہے لہذا اگر حنفیہ فقہاء صحابہؓ کے تعامل کی بنا پر اس میں مزید

۶ (ج ۱ ص ۱۸۳) باب الرجل يدخل المسجد

۷ حوالہ بالا ۱۲

۸ غالباً امام شافعیؒ کا یہ قول حضرت ابن عمرؓ کے عمل کی روشنی میں ہے : "عن نافع ان ابن عمرينا هو يلبس للصبح اذا سمع
الاقامة فصلی في الحجرة ركعتي الفجر ثم خرج فصلی مع الناس ، قال : وكان ابن عمر اذا وجد الامام يصلي ولم يكن ركعها ، دخل
مع الامام ، ثم يصليها بعد طلوع الشمس " مصنف عبدالرزاق (ج ۲ ص ۲۲۳ رقم ۴۰۱۹) باب هل يصلي ركعتي الفجر
اذا اقيمت الصلوة ۱۲ مرتب غفر الله عنه

تخصیص پیدا کر لیں تو اس میں کیا حرج ہے ؟

بعض حضرات نے حنفیہ کے مسلک پر بیہقی کی ایک روایت سے استدلال کیا ہے جس میں ”فلا صلوٰۃ الا المكتوبة“ کے بعد ”الا رکعتی الصبح“، اشتباہ موجود ہے لیکن یہ روایت نہایت ضعیف ہے امام بیہقی اس روایت کو نقل کر کے فرماتے ہیں ”هذه الزيادة لا اصل لها“ اسی طرح کی ایک روایت بعض شافعیہ پیش کرتے ہیں جس میں حدیث باب کے بعد یہ مذکور ہے ”قیل یا رسول اللہ، ولا رکعتی الفجر“ قال ولا رکعتی الفجر“ لیکن اس روایت کا ضعف پہلی روایت سے بھی زیادہ ہے۔ مختصر یہ کہ یہ دونوں روایتیں سنداً ناقابل استدلال ہیں۔ واللہ اعلم۔

بَابُ مَا جَاءَ فِيهِ تَفْوِئَةُ الرُّكْعَتَانِ قَبْلَ الْفَجْرِ صَلَاتُهُمَا بَعْدَ صَلَاةِ الْوُجُوْءِ

خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم فاقامت الصلوة فصليت (أي صلي قيس)

معه الصبح ثم انصرفنا النبي صلى الله عليه وسلم فوجدني أصلي فقال مهلاً يا قيس

أصلوتان معاً ؟ قلت يا رسول الله ! إلى لدا كن ركعت ركعتي الفجر، فلا فلا اد

شافعیہ اور جنابہ کے نزدیک اگر کوئی شخص فجر کی سنتیں فرض سے پہلے نہ پڑھ سکا تو وہ ان کو

فرض کے بعد طلوع شمس سے پہلے ادا کر سکتا ہے۔ یہ حضرات حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں،

اور اس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد ”فلا اذن“ کو ”فلا بائس اذن“ کے معنی پر

محمول کرتے ہیں یعنی اگر وہ دو رکعتیں رہ گئی تھیں تو ان کے پڑھنے میں کوئی حرج نہیں ہے نیز

بعض روایات میں یہاں ”فلا اذن“ کی جگہ ”فسکت النبی صلی اللہ علیہ وسلم“ کے

۱۵ (ج ۲ ص ۳۸۳) باب کراہیۃ الاشتغال بہا بعد ما اقيمت الصلوة ۱۲ مرتب عفی عنہ

۱۶ سنن کبریٰ بیہقی (حوالہ بالا) ۱۲

۱۷ قولہ ”مهلاً يا قيس“ قال الشيخ (الانوار کشمیری) بل قولہ صلی اللہ علیہ وسلم ہزالہ قبل شروع فی الصلوٰۃ اور بعدہ

او عندہ ؟ الاول خلاف نص الحدیث والثالث خلاف الذوق السليم فتعین الثانی وہو الظاہر فلعلہ قصد الذباب

الی بیتہ بعد الفراغ فقال له مهلاً فنعناه : كف فاستوقفه . معارف السنن (ج ۲ ص ۹۰) ۱۲ مرتب عافہ اللہ ورعہ

۱۸ سنن ابن ماجہ (ص ۸۰) باب ماجاء فیمن فاتته الركعتان قبل صلوٰۃ الفجر متی یقضیہما۔

۱۲ مرتب عفی عنہ

الفاظ اور بعض میں ”فکنت النبی صلی اللہ علیہ وسلم ومضی ولید یقل شیئاً“ کے الفاظ آئے ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے حضرت قیسؓ کے عذر کو قبول فرمایا تھا، ان تمام الفاظ حدیث سے شوافع وغیرہ کا استدلال ہے۔

حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک فجر کے فرض کے بعد طلوع شمس سے پہلے سنتیں پڑھنا جائز نہیں بلکہ ایسی صورت میں طلوع شمس کا انتظار کرنا چاہئے اور اس کے بعد سنتیں پڑھنی چاہئیں۔ حنفیہ کی تائید میں وہ تمام احادیث پیش کی جاسکتی ہیں جو صلوٰۃ بعد الفجر کی ممانعت پر دلالت کرتی ہیں اور

۱۔ مصنف عبدالرزاق (ج ۲ ص ۴۴۲ رقم ۴۰۱۶) باب ہل یصلی رکعتی الفجر اذا قیمت الصلوٰۃ ۱۲ مرتب عنہ
 ۲۔ حضرت علامہ بنوری قدس سرہ معارف السنن (ج ۴ ص ۹۲) میں لکھتے ہیں: ”قال الشيخ (الانور الکشمیری) وفي بعض الروایات ”فکنت النبی صلی اللہ علیہ وسلم“ ولم اقف علی روایۃ ”فکنتک“ فلینظر من اخرجه
 الحمد للہ احقر مرتب کو ”روایت ضحک“ مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۲۵۴) میں ”باب فی رکعتی الفجر اذا فاتتہ“ کے تحت مل گئی۔ ”حدثنا ہشیم قال أخبرنا عبد الملک عن عطاء بن رسل عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلوٰۃ الصبح قلما قضی النبی صلی اللہ علیہ وسلم الصلوٰۃ قام الرجل فصلی الركعتین فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم ما لہما ان الركعتان؟ فقال یا رسول اللہ حببت وانت فی الصلوٰۃ ولم اکن ملیت الركعتین قبل الفجر فکبرت ان اصلیتہما و انت تملی قلما قضیت الصلوٰۃ قت فصلیت الصلوٰۃ فضحک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ولم یأمرہ ولم ینہہ۔
 غائباً اس روایت کے حضرت علامہ بنوری قدس سرہ کو زائد، وجہ یہ تھی کہ اس روایت میں تہتیک کے قوت ان کے پاس مصنف ابن ابی شیبہ دیوید نے، جبکہ یہ روایت مصنف ابن ابی شیبہ ہی میں مروی ہے، ہماری اس بات کا تاخیر اس سے بھی ہوتا ہے کہ تشریفاً نو ابواب کے بعد ”باب ما جاز ان صلوٰۃ اللیل مشی مشی“ کے تحت شرح میں امام ابو حنیفہؒ کی ایک دلیل بیان کرتے ہوئے مصنف ابن ابی شیبہ کے بارے میں حضرت بنوری رحمۃ اللہ علیہ تحریر فرماتے ہیں۔ قال الراقم: لیس عندنا المصنف ”ویکف معارف السنن (ج ۴ ص ۱۲۰) ۱۲ رشید اشرف تجاوز اللہ عنہ ولله ومعانیہ۔

۳۔ اس معنی کی چند احادیث پیش خدمت ہیں،

(۱) عن ابن عباسؓ قال سمعت غیر واحد من اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم منہم عمر بن الخطابؓ وکان یمہم الی ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نہی عن الصلوٰۃ بعد الفجر حتی تطلع الشمس وبعداً من ذلک تغرب الشمس رواہ الشیخان۔
 (۲) ہانی حاشیہ پر فجر آئندہ،

معنی متواتر ہیں نیز حنفیہ کی ایک دلیل اگلے باب میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے "قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من لم يصل ركعتي الفجر فليصلهما بعد ما تطلع الشمس" اس پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ یہ حدیث عمرو بن العاصم الکلابی کا تفرد ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ عمرو بن عاصم "صدوق" راوی ہیں لہذا ان کی یہ حدیث حسن سے کم نہیں۔

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے اول تو امام ترمذیؒ کی تصریح کے مطابق وہ منقطع ہے چنانچہ وہ فرماتے ہیں "واسناد هذا الحديث ليس بم متصل" "روى عن فلان" کے معنی ہمارے نزدیک "فلا بأس اذن" نہیں بلکہ "فلا متصل اذن" ہے اور یہ توجیہ اگرچہ تبادر کے خلاف ہے لیکن مذکورہ بالا دلائل کی وجہ سے اس کو اختیار کئے بغیر چارہ نہیں واللہ اعلم بالصواب۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْأَرْبَعِ قَبْلَ الظُّهْرِ

عن علي قال كان النبي صلى الله عليه وسلم يصلي قبل الظهر أربعاً و

(۲) وعن أبي سعيد الخدري قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : لا صلوة بعد صلاة العصر حتى تغرب الشمس ولا صلوة بعد صلاة الفجر حتى تطلع الشمس " رواه الشيخان

(۳) وعن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن الصلوة بعد العصر حتى تغرب الشمس وعن الصلوة بعد الصبح حتى تطلع الشمس " رواه الشيخان

(۴) وعن عمرو بن عبس السلمي قال قلت يا نبي الله ! انبرني عما طلعك الله وأجبهك، اخبرني عن الصلوة، قال : صل صلوة الصبح ثم اقص عن الصلاة حتى تطلع الشمس ثم رواه مسلم واحمد ، طابع لهذه الأحاديث المباركة " آثار السنن " للنموي (ص ۱۴۸ و ۱۴۹) باب كراهية التطوع بعد صلاة العصر و صلوة الصبح ما رتب عافاه الله

باب ما جاز في أعادتها بعد طلوع الشمس (ج ۱ ص ۸۷) ۱۲ مرتب عن عمنه
عن عمرو بن عاصم بن عبيد الله الکلابی القيسی ابو عثمان البصري صدوق في منقطه ثقی ۳۰، صغار التاسعة مات

سنة ثلث عشرة برز (ع) " تقریب التہذیب (ج ۲ ص ۷۲، رقم ۶۱۳) ۱۲ مرتب عن عمنه
راجع لتحقيق قوله فلا اذن أبو لا قرار ام لا لکار معارف السنن (ج ۳ ص ۹۲ تا ۹۵) ۱۲ مرتب عن عمنه

بعد ہا رکعتین۔ اس حدیث کے مطابق حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک ظہر کی سنن قبلیہ چار رکعتیں ہیں، امام شافعی کا بھی ایک قول یہی ہے۔ اور مہذب میں تو امام شافعی کا صرف یہی قول نقل کیا گیا ہے جبکہ امام شافعی اپنے قول مشہور کے مطابق نیز امام احمد اس بات کے قائل ہیں کہ ظہر کی سنن قبلیہ صرف دو رکعتیں ہیں، ان حضرات کا استدلال حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت سے ہے جو اگلے باب (باب ماجاء فی الركعتین بعد الظہر) میں مروی ہے "صلیت ۴۴ النبی صلی اللہ علیہ وسلم رکعتین قبل الظہر ورکعتین بعدھا"۔

جہور کا کہنا ہے کہ اکثر روایات چار رکعتوں کے مسنون ہونے پر وال ہیں مثلاً :-
۱۔ حضرت علیؓ کی روایت مرویہ فی ابواب جو اوپر ذکر کی جا چکی ہے۔

۲۔ روایت ابویوب انصاریؓ : "قال اذن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اربع رکعات بعد زوال الشمس فقلت یا رسول اللہ ! انک تدمن ہولاء الاربع رکعات فقال یا ابا یوب اذا زالت الشمس فتحت ابواب السماء فلن تسبج حتی یصلی الظہر فأحب ان یسعد لی فیہن عمل صالح قبل ان تسبج فقلت یا رسول اللہ ! اوفی کلہن قراءۃ قال نعم قلت بینہن تسلیم فاصل قال لا الا التہجد۔"

۳۔ اگلے سے پیوستہ باب میں حضرت ام حبیبہؓ کی روایت مروی ہے، فرماتی ہیں: "سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول من حافظ علی اربع رکعات قبل الظہر و

۴۔ نیز ان کا استدلال حضرت عائشہؓ، حضرت ابو ہریرہؓ اور حضرت ابن عمرؓ کی روایات سے بھی ہے حضرت عائشہؓ کی روایت تو اسی بحث کے آخر میں آگے آرہی ہے، جبکہ حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت سنن ابن ماجہ (ص ۸۰) میں "باب ماجاء فی ثنتی عشرۃ، کعۃ من السنۃ" کے تحت مروی ہے، قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من صلی فی یوم ثنتی عشرۃ رکعتہ بنی لہ بیت فی الجنۃ رکعتین قبل الفجر ورکعتین قبل الظہر الخ۔ اور حضرت ابن عمرؓ کی روایت ترمذی (ج ۱ ص ۸۳) باب ماجاء انہ یصلیہما (ای الركعتین بعد المغرب) فی البیت کے تحت مروی ہے قال: حفظت عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عشر رکعات کان یصلیہا باللیل والنہار، رکعتین قبل الظہر ورکعتین بعد الخ ۱۲ ارشید اشرف وفقہ اللہ للتزود لغد

۵۔ طحاوی (ج ۱ ص ۱۶۵) باب التطوع باللیل انہا کیف ہو ۱۲ ترتب ۱۵ قولہ "اذن" اذن لشیء ہمیشہ کرنا ۱۲ از مرتب غنی ۱۵ علی البناء للمفعول آخر جیم می نلن تغلق ۱۲ مرتب غنی عنہ

۱۵ "باب آخر" بعد باب ماجاء فی الركعتین بعد الظہر (ص ۸۳) ۱۲ ترتب

اربع بعدھا حرمہ اللہ علی النار۔

۴۔ روایت عائشہؓ: قالت قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من شائس علی اثنتی عشرة رکعة فی الیوم واللیلۃ دخل الجنة اربعاً قبل الظہر و رکعتین بعدھا و رکعتین بعد المغرب و رکعتین بعد العشاء و رکعتین قبل الفجر۔

۵۔ اگلے سے پیوستہ باب میں حضرت عائشہؓ کی روایت ہے ”ان النبی صلی اللہ

علیہ وسلم کان اذا لم یصل اربعاً قبل الظہر صلاہن بعدھا“

مذکورہ بالا نیز دوسری بہت سی روایات کثیرہ چار رکعتوں کے مسنون ہونے پر صریح ہیں۔ جہاں تک حضرت ابن عمرؓ کی حدیث کا تعلق ہے اس میں ظہر کی سنن قبلیہ کا نہیں بلکہ ایک اور نماز کا بیان ہے جسے صلاۃ الزوال کہتے ہیں۔ یہ دونوں نظیں تھیں جو آپ زوال کے فوراً بعد پڑھا کرتے تھے، اس کی دلیل یہ ہے کہ حضرت عائشہؓ سے متعدد روایات اربع قبل الظہر کی سنیت پر مروی ہیں اس کے باوجود انہی سے ظہر سے پہلے دو رکعتوں کا ذکر بھی بعض روایات میں آیا ہے چند نسخہ ترمذی ہی میں عبداللہ بن شقیق سے مروی ہے فرماتے ہیں ”سألت عائشۃ عن صلوۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقالت: کان یصلی قبل الظہر رکعتین و بعدھا رکعتین ثم یسجد اربع رکعات قبل الظہر“ اور رکعتین قبل الظہر دونوں نمازیں الگ الگ تھیں۔ چار تو سنن قبلیہ تھیں اور دو صلوۃ الزوال یا پھر تحیۃ المسجد۔

حافظ ابن جریر طبری نے فرمایا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے دونوں باتیں ثابت ہیں، ظہر سے پہلے چار رکعتیں پڑھنا بھی اور دو رکعتیں پڑھنا بھی، البتہ چار رکعتوں کی روایات زیادہ ہیں اور دو رکعتوں کی کم ہیں، لہذا دونوں طریقے درست ہیں۔ واللہ اعلم۔

باب آخر

عن عائشۃ أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان اذا لم یصل اربعاً

۱۔ سنن نسائی (ج ۱ ص ۲۵۶) ثواب من صلی فی الیوم واللیلۃ اثنتی عشرة رکعة سوی المکتوبۃ الخ ۱۲ مرتب غنی عنہ
۲۔ تابریثا بر مشابرة، المشابرة المحرم علی الفعل والقول و ملازمیتھا، حاشیہ نسائی ج ۱ ص ۲۵۶ - ۱۲ مرتب غنی عنہ

۳۔ باب آخر (ج ۱ ص ۸۲) ۱۲ مرتب

۴۔ (ج ۱ ص ۸۳) باب ما جاز فی الرکعتین بعد العشاء ۱۲ مرتب ۵۔ معارف السنن (ج ۳ ص ۱۰۵) ۱۲

قبل الظهر صلاہن بعد ہا، اسی حدیث کے مطابق جبہور کا مسئلہ ہے کہ اگر ظہر سنن قبلہ چھوٹ جائیں تو انہیں بعد میں پڑھ لیا جائے۔ پھر اس بعد کی ادائیگی کے بارے میں حنفیہ کے وقول ہیں، پہلا قول یہ ہے کہ ان کی ادائیگی رکعتیں سے پہلے ہوگی وھد، القول منسوب الی محمد بن الحسن واختاره عامة السنون۔ دوسرا قول جو خود امام ابو حنیفہ کی طرف منسوب ہے یہ ہے کہ ان چار سنتوں کی ادائیگی رکعتیں کے بھی بعد ہوگی، یہی قول مفتی یہ ہے۔ در حضرت عائشہؓ کی ایک روایت بھی اس کی تائید ہوتی ہے قالت: کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا فاتتہ الاربع قبل الظهر صلاھا بعد الركعتین بعد الظهر واللہ اعلم

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْأَرْبَعِ قَبْلَ الْعَصْرِ

کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یصلی قبل العصر اربع رکعات یفصل بینہن بالتسلیم علی الملائکۃ المقربین ومن تبعہ من المسلمین والمؤمنین، "بالتسلیم" سے مراد سلام معرووف نہیں، بلکہ تشہد ہے، کیونکہ تشہد میں یہ الفاظ بھی ہیں: السلام علیک ایھا النبی ورحمۃ اللہ وبرکاتہ، السلام علینا وعلی عباد اللہ الصالحین۔ چنانچہ یہ رکعتیں ایک ہی سلام سے پڑھی جائیں گی۔ البتہ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک فصل بہتر ہے، کما نبہ علیہ الترمذی۔

مرحم اللہ اماصلی قبل العصر اربعاً حضرت حکیم الامت قدس سرہ فرماتے ہیں کہ ان چار رکعات کی کوئی معین فضیلت بیان کرنے کے بجائے مطلق رحمت کا ذکر اس بات کی دلیل ہے کہ ان کا ثواب اتنا زیادہ ہے کہ قید بیان میں نہیں آسکتا۔

بَابُ مَا جَاءَ أَنَّهُ يُصَلِّيُهُمَا فِي الْبَيْتِ

تمام سنن و نوافل میں افضل یہی ہے کہ گھر میں پڑھی جائیں، البتہ اگر گھر اگر مشغول لے سنن ابن ماجہ (ص ۸۰) باب من فاتتہ الاربع قبل الظهر، ابو عبد اللہ امام ابن ماجہ اس روایت کو ذکر کر نیسے بعد فرماتے ہیں: لم یحدث بہ الا قیس بن شعبہ، بہر حال قیس ایک صدوق راوی ہیں چنانچہ حافظ ابن حجر ان کے بارے میں "تقریب التہذیب" (ج ۲ ص ۱۲۸، حوت القاف رقم ۱۳۹) میں تحریر فرماتے ہیں: قیس بن الرزیح الاسدی ابو محمد الکوفی صدوق تغیر لکبر، "مرتب عفا اللہ عنہ"

ہو جانے کا اندیشہ ہو تو مسجد ہی میں پڑھ لی جائیں۔ آجکل چونکہ مسستی کا غلبہ ہے اس لئے مسجد میں پڑھنے پر فتویٰ دیا گیا ہے۔ لیکن جس شخص کو اعتماد ہو کہ گھسرجا کر سنتیں فوت نہ ہوں گی اس کیلئے آج بھی گھسریں پڑھنا افضل ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي فَضْلِ الْإِطْوَعِ سِتِّ رَكَعَاتٍ بَعْدَ الْمَغْرِبِ

من صلی بعد المغرب ست رکعات لم ی تکلف فیما بینہن بسوء عدلن لہ
عبادۃ ثنتی عشرۃ سنۃ۔ اس حدیث میں مغرب کے بعد چھ رکعات کی فضیلت بیان کی گئی ہے کہ وہ بارہ سال کی عبادت کے برابر ہیں۔ اس نماز کو عرف عام میں ”صلاة الاوابین“ کہا جاتا ہے، لیکن صحیح احادیث میں ”صلاة الاوابین“ نماز چاشت کو کہا گیا ہے، اور مفسرین نے یہ لطیف لکھا ہے کہ نماز چاشت کا یہ نام اُس آیت سے ماخوذ ہے جس میں حضرت داؤد علیہ السلام کے لئے فرمایا گیا ہے اِنَّا مَخْرَجْنَا الْجِبَالَ مَعَهُ یُسَبِّحُنَّ بِالْعَشِيِّ وَالْإِشْرَاقِ، اس میں اشراق کے وقت تسبیح کا ذکر ہے، پھر ارشاد ہے: ذَٰلِطَیْرٌ مَّحْشُوْرَةٌ کُلُّ لَہٗ اَذَابٌ۔ مغرب کے بعد کی نوافل کیلئے صلاة اوابین کا لفظ معروف کتب حدیث میں نہیں ملتا، لیکن علامہ حلبیؒ نے شرح منیہ کبیری میں مبسوط کے حوالے سے حضرت ابن عمرؓ کی مرفوع حدیث نقل کی ہے: من صلی بعد المغرب ست رکعات کتب من الاوابین، وتلا: اِنَّکَ

لہ چنانچہ مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۴۰۶) باب من کان یصلیہا (ای صلوۃ الضعی) میں حضرت زبیر بن العوفؓ سے مروی ہے ”قال خرج رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم علی اہل قبار وہم یصلون صلوۃ الضعی فقال صلوۃ الاوابین اذا مضت النصال من الضعی“ نیز مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۴۰۸) ہی میں حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے ”قال اوصالی خلیلی ان اصل صلوۃ الضعی فانہا صلوۃ الاوابین“ نیز مصنف (ج ۲ ص ۴۰۸) ہی میں باب ای ساعۃ تسلی الضعی کے تحت حضرت علیؓ کے بارے میں مروی ہے ”انہ رأیہم یصلون الضعی عند طلوع الشمس فقال ہلا ترکوا حتی اذا کانت الشمس تدرج اور یحین صلوہا فذلک صلوۃ الاوابین“ ۱۲ رشید اشرف سیفی تجاوا اللہ عن ذنوبہم لہ آیت ۱۵ سورہ ص ۲۳، ترجمہ: تحقیق مسخر کیا ہم نے پہاڑوں کو ساتھ اس کے تسبیح کہتے تھے دن ڈھلے اور سورج نکلے۔ (ترجمہ حضرت شاہ رفیع الدینؒ) ۱۳ مرتب عفی عنہ

لہ آیت ۱۹ سورہ ص ۲۳، ترجمہ: ”اور جانور اکٹھے کئے ہوئے ہر ایک واسطے اس کے جواب دینے والے تھے“ (ایضاً) ۱۴ یعنی غنیۃ المستملی فی شرح منیۃ المصلی (ص ۳۸۵، فصل فی النوافل) طبع سہیل الکیڑمی لاہور پاکستان ۱۲ مرتب عفی عنہ

كَانَ لِلْأَوَّلَيْنِ غَفُورًا۔ مگر علامہ بنوری نے معارف السنن میں فرماتے ہیں کہ مجھے اس کا کوئی مآخذ کتب حدیث میں نہیں ملا۔ بہر حال ! اصطلاح میں کوئی تنگی نہیں ہے۔ لہذا اس نام سے اس نماز کو یاد کرنے میں کوئی حرج نہیں۔

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ یہ چھ رکعتیں دوستت مؤکدہ کے علاوہ ہوں گی یا ان کو شامل کر کے چھ رکعات شمار ہوں گی ؟ فقہاء کے دونوں قول ملتے ہیں ، احوط یہ ہے کہ چھ رکعات دوستوں کے علاوہ پڑھی جائیں ، لیکن حدیث کے الفاظ میں اس کی بھی گنجائش ہے کہ دوستوں کو شامل کر کے چھ شمار کی جائیں۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الرَّكْعَتَيْنِ بَعْدَ الْعِشَاءِ

قوله وبعد العشاء ركعتين، عشاء کے بعد دو رکعات ہمارے نزدیک رواتب میں سے ہیں ، اور دو نقلیں غیر راتبہ ہیں ، دو راتبہ کا ثبوت حدیث باب سے ہوتا ہے ، اور اس کے ساتھ دو غیر راتبہ کا ثبوت صحیح بخاری کتاب العلم میں حضرت ابن عباسؓ کی حدیث سے ہوتا ہے : فصلی السببی صلی اللہ علیہ وسلم العشاء ثم جاء إلى منزله فصلی أربع ركعات ثم نام۔

البتہ اربع قبل العشاء کے ثبوت میں کوئی حدیث معروف کتب حدیث میں نہیں ملتی ، اگرچہ تمام فقہاء حنفیہ اربع قبل العشاء کو سنن غیر رواتب میں بالتزام ذکر کرتے ہیں ۔ کبیری شرح منیۃ المصلی میں دلیل کے طور پر یہ حدیث ذکر کی ہے کہ من صلی قبل العشاء أربعاً کانما تہجد من لیلتہ الخ اور سنن سعید بن منصور کا حوالہ دیا ہے ، لیکن علامہ بنوریؒ نے معارف السنن

۱۔ (ج ۲ ص ۱۱۳) مرتب

۲۔ البتہ محمد بن المنکدر سے مرسل مروی ہے ، من صلی ما بین المغرب والعشاء فانہا من صلاۃ الاوامین ،

دیکھئے صحیح الجوامع (طبع البیتۃ المصریۃ العامۃ للکتاب ج ۱ ص ۷۹۴) مرتب عفی عنہ

۳۔ (ج ۱ ص ۲۲) باب العلم والعظۃ باللیل ۳ مرتب عفی عنہ

۴۔ (ج ۲ ص ۱۱۵) تحقیق اربع قبل العشاء فی باب ما جاء فی فضل التطوع ست رکعات بعد

المغرب ۱۲ مرتب عفی عنہ

میں ثابت کیا ہے کہ یہاں صاحب کبیری سے تسامح ہوا ہے۔ اصل حدیث یوں ہے کہ من صلی قبل الظهر اربعاً کانتا تہجد من لیلتہ۔ لہذا اس سے استدلال درست نہیں۔ البتہ اربع قبل العشاء کے ثبوت پر حضرت عبداللہ بن مغفلؓ کی اس معروف حدیث سے استدلال کیا جاسکتا ہے جس میں ارشاد ہے: بین کل اذانین صلاة لمن شاء۔ اس سے معلوم ہوا کہ عشاء سے قبل بھی نماز ثابت ہے، اور چار رکعات کی تعیین اس طرح ممکن ہے کہ تمام نمازوں میں سنن قبلتہ کی تعداد اُس وقت کے فرائض کی برابر ہوتی ہے۔ چنانچہ فجر میں دو، ظہر میں چار اور عصر میں چار رکعات مسنون ہیں، اس کا تقاضا یہ ہے کہ عشاء سے قبل بھی چار رکعات ہوں۔ البتہ مغرب کی نماز کا استثناء اسی حدیث کے

۱۱۱ احقر مرتب عرض گزار ہے کہ علامہ حلبی نے کبیری میں روایت ”من صلی قبل العشاء اربعاً کانتا تہجد من لیلتہ“ کے الفاظ کے ساتھ ذکر نہیں کیا بلکہ ان الفاظ کے ساتھ ذکر کی ہے ”عن البراء بن عازب قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من صلی ”قبل الظهر“ اربعاً کان کانتا تہجد من لیلتہ ومن صلاہن بعد العشاء کان کتلہن من لیلتہ القدر“ رواہ سعید بن منصور فی سننہ۔ لہذا علامہ بنوریؒ کا صاحب کبیری کی طرف تسامح کی نسبت کرنا بظاہر درست نہیں معلوم ہوتا، اس لئے کہ انہوں نے یہ روایت دوسرے محدثین ہی کی طرح ذکر کی ہے۔ یعنی ”من صلی قبل الظهر اربعاً“، بلکہ صاحب کبیری تو آگے چل کر خود تصریح کرتے ہیں۔ واما الاربع قبلہا راء العشاء، فلم ینذکر فی خصوصہا حدیث لکن یتدل بہ عموم ما رواہ الجماعة من حدیث عبداللہ بن مغفلؓ اللہ عنہ السلام قال بین کل اذانین صلاة بین کل اذانین صلاة ثم قال فی الثالثہ لمن شاء فہذا مع عدم المانع من التنقل قبلہا یفید الاستحباب لکن کونہا اربعاً یمشی علی قول ابی حنیفہ لانہا الافضل عنہ فیحمل علیہا لفظ الصلاة حملاً ناسطاً علی الکامل ذاتاً ووسفاً۔ (کبیری شرح منیۃ المصلی ص ۳۸۵، طبع ہیل اکیڈمی لاہور) فصل فی النوافل۔ صاحب کبیری کے مذکورہ کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک بھی اربع قبل العشاء کی سنیت پر روئے عبداللہ بن مغفلؓ کی روایت عمومی ”بین کل اذانین صلاة الخ“ کے اور کوئی روایت ثابت نہیں۔ لہذا یہ ہو بھی کیسے سکتا ہے کہ وہ ”من صلی قبل الظهر اربعاً“ کی جگہ ”من صلی قبل العشاء اربعاً“ روایت کر دیں واللہ اعلم۔

رشید اشرف تجاویز اللہ عن زلہہ و معائبہ۔

۱۲ جامع ترمذی (ج ۱ ص ۴۶) باب ماجاء فی الصلوة قبل المغرب ۱۲ مرتب عنی عنہ

بعض طرق میں موجود ہے جس پر مفصل بحث مستقل باب کے تحت گذر چکی ہے۔ تم شرح الباب۔

باب مَا جَاءَ أَنَّ صَلَاةَ اللَّيْلِ مَثْنِي مَثْنِي؛

عن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال: "صَلَاةُ اللَّيْلِ مَثْنِي مَثْنِي"؛
اس حدیث کے مطابق جمہور اور صاحبین کا مسلک یہ ہے کہ رات کی نفلوں کو دو دو رکعت کر کے پڑھنا افضل ہے۔ لیکن امام ابو حنیفہؒ سے مروی ہے کہ وہ چار چار رکعت کر کے پڑھنے کو افضل کہتے ہیں۔ ان کی دلیل صحیحین میں حضرت عائشہؓ کی روایت ہے جس میں وہ فرماتی ہیں: مَا كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَزِيدُ فِي رَمَضَانَ وَلَا فِي غَيْرِهِ عَلَى أَحَدٍ عَشْرَةَ رَكْعَةً يَصَلِّي أَرْبَعًا فَلَا تَسْأَلُ عَنْ حَسَنِهِ وَطَوْلِهِنَّ ثُمَّ يَصَلِّي أَرْبَعًا فَلَا تَسْأَلُ عَنْ حَسَنِهِ وَطَوْلِهِنَّ ثُمَّ يَصَلِّي ثَلَاثًا (اللفظ للبخاری)

۱۔ چنانچہ سنن دارقطنی (ج ۱ ص ۲۶۲) میں "باب البحث على الركوع بين الاذانين في كل صلاة والركعتين قبل المغرب والاختلاف فيه" کے تحت اور سنن کبریٰ بیہقی (ج ۲ ص ۴۷۴) میں "باب من جعل قبل صلاة المغرب ركعتين" کے تحت یہ روایت ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے "ان عند كل اذانين ركعتين ما خلا صلاة المغرب (و فی البیہقی "ما خلا المغرب")" ۱۲ مرتب بقرة الله بعبوب نفسه

۲۔ دیکھئے درس ترمذی (ج ۱ ص ۴۳۰ و ۴۳۱، طبع اہل) باب ما جاز فی الصلوة قبل المغرب ۱۲ مرتب
۳۔ قولہ "صلوة الليل مثنی مثنی" ہذا الجملہ مفیدۃ للقصر بحصر المبتدأ فی الخبر فحمله الشافعی علی ان القصر للافضلیۃ وکذا حملہ البہور وکسانی "الفتح" (ج ۲ ص ۳۹۸) وقال مالک: القصر لبيان الجواز ای لا يجوز غیر ذلک باللیل ۶ کذا فی معارف السنن (ج ۲ ص ۱۱۸) ۱۲ مرتب غنی عنه

۴۔ بلکہ امام مالکؒ رات کو چار رکعت نفلیں ایک سلام کے ساتھ پڑھنے کو ناجائز کہتے ہیں کسا حکام
ابن دقیق العید فی شرح العمدة والعسراقی فی شرح التقريب، انظر معارف السنن (ج ۲ ص ۱۱۸)
۱۲ مرتب غنی عنه

۵۔ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۵۳) باب قیام ابنی صلی اللہ علیہ وسلم باللیل فی رمضان وغیرہ، کتاب التہجد، صحیح مسلم
ج ۱ ص ۲۵۳) باب صلوۃ اللیل وعدد رکعات ابنی صلی اللہ علیہ وسلم فی اللیل الخ ۱۲ مرتب غنی عنه

لیکن جمہور کی طرف سے اس کا یہ جواب دیا جاتا ہے کہ صحیح مسلم کی روایت میں یہ تصریح ہے کہ یہ چار چار رکعتیں آپؐ و مسلمانوں کے ساتھ پڑھتے تھے۔

حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ امام ابو حنیفہؒ کے مسلک کی کوئی دلیل نہ مل سکی البتہ مصنف ابی شیبہ میں حضرت ابن مسعودؓ کا ایک اثر مروی ہے جس سے وہ استدلال کر سکتے ہیں ”من صلی اربعاً بتسلیمة باللیل عدلن بقیام لیلة القدس“ روہذا الحدیث وان کان موقوفاً لکن الموقوف فی مثله فی حکم المرفوع فان الاخبار بفضل عمل لا یکن الا بتوفیق من الشارع علیہ السلام، معارف السنن ج ۴ ص ۱۲۰، مرتب) لیکن جمہور کی طرف سے اس کا بھی یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ وہ ”اربع قبل العشاء“ پر محمول ہے نہ کہ صلاۃ اللیل پر بحسب قلیل۔ چنانچہ دلیل کے اعتبار سے جمہور ہی کا مسلک رائج ہے اور امام ابو حنیفہؒ سے بھی ایک روایت یہی ہے اور متاخرین نے فتویٰ بھی اسی پر دیا ہے واللہ اعلم۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي وَصْفِ صَلَاةِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِاللَّيْلِ

یہاں امام ترمذیؒ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی صلاۃ اللیل کے سلسلے میں متعدد ابواب قائم کئے ہیں۔ ان تمام احادیث کا خلاصہ یہ ہے کہ آپؐ سے تہجد کی تعداد میں مختلف روایات مروی ہیں۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنے حالات اور نشاط کے مطابق کبھی کم رکعتیں پڑھتے، کبھی

۱۰ (ج ۱ ص ۲۵۴) باب صلوۃ اللیل و عدد رکعات النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی اللیل وان الوتر رکعة وان الركعة صلوۃ صحیحہ، روایت

اس طرح مروی ہے ”عن عائشہ زوج النبی صلی اللہ علیہ وسلم قالت کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصلی فیما بین ان یفرغ من صلوۃ العشاء ویاتی یتلو الناس العمۃ الی ان یفرغ من عشرۃ رکعات یصلی بن کل رکعتین ویوتر بواحدۃ الخ ۱۲ مرتب

۱۱ حضرت بخاریؒ نے معارف السنن (ج ۴ ص ۱۲۰) میں یہ اثر انہی الفاظ کے ساتھ ذکر کیا ہے لیکن پھر آگے تحریر فرماتے ہیں:

”قال الرازم: لیس عندی المصنف ولم قف علی روایۃ ابن مسعود بذہ“ احقر مرتب) کو مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۲۳۳)

باب فی اربع رکعات بعد العشاء) میں یہ روایت و کعب عن عبد الجبار بن یحیٰ عن قیس بن وہب عن مرة عن عبد اللہ کے طریق سے

اور زیادہ واضح الفاظ کے ساتھ مل گئی ”من صلی اربعاً بعد العشاء لا یفصل بینہن بتسلیم عدلن بتسلیم من لیلة القدر“ رشید اثر سیفی

۱۲ حضرت بخاریؒ نے چند اور روایات بھی امام ابو حنیفہؒ کے مسلک کی تائید میں ذکر کی ہیں لیکن تمام روایات ایسی ہیں جو

امام ابو حنیفہؒ کے مسلک پر صریح نہیں اور جمہور کی جانب سے ان کا جواب دیا جاسکتا ہے، دیکھئے معارف السنن (ج ۴ ص ۱۲۰) ۱۳

۱۴ لیکن یہ سچا ہوتا ہے حاشیہ میں جن الفاظ کے ساتھ حدیث نقل کی گئی ہے اس کی روشنی میں یہ جواب نہیں چل سکتا اس لئے کہ اس میں

زیادہ، چنانچہ ان سب روایتوں پر عمل جائز ہے۔ اور اگرچہ آپ سے روایات میں وتر سمیت تیرہ رکعات سے زیادہ ثابت نہیں، لیکن اس سے زائد میں کوئی ممانعت بھی نہیں ہے۔ اور ان ابواب میں ایک رکعت پڑھنے کا جو ذکر آیا ہے اس کی پوری تفصیل انشاء اللہ ابواب الوتر کے تحت آئیگی۔

بَابُ فِي نَزْلِ اللَّيْلِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى إِلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا كُلِّ لَيْلَةٍ

يُنْزِلُ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى إِلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا كُلِّ لَيْلَةٍ حِينَ يَمْضِي ثَلَاثُ اللَّيْلِ
الْأَوَّلِ فَيَقُولُ أَنَا الْمَلِكُ مَنْ ذَا الَّذِي يَدْعُونِي فَاسْتَجِبْ لَهُ، مَنْ ذَا الَّذِي يَسْأَلُنِي

فَأَعْطِيهِ، مَنْ ذَا الَّذِي يَسْتَغْفِرُنِي فَأَغْفِرْ لَهُ فَلَا يَنْزِلُ كَذَلِكَ حَتَّى يَمْضِيَ الْفَجْرُ»
حدیث کا منشاء تو واضح ہے کہ رات کا پہلا تہائی حصہ گزرنے کے بعد اللہ تعالیٰ کی خاص رحمت بندوں پر متوجہ ہوتی ہے، اور مقصد یہ ہے کہ بندے اس وقت سے فائدہ اٹھائیں، اور اس کو عبادات اور دعاء و مناجات میں صرف کریں۔ حدیث کا عملی پیغام تو یہی ہے، اور اصل اہمیت اسی پیغام کو حاصل ہے۔ لیکن چونکہ حدیث میں الفاظ یہ فرمائے گئے ہیں کہ اللہ تعالیٰ ثلاث لیل گزرنے پر سمار دنیا کی طرف نزول فرماتے ہیں، اس لئے اس حدیث میں بڑے معرکہ الاراء کلامی مسائل پیدا ہو گئے جو کسی زمانے میں بحث و مناظرہ اور نزاع و جدال کا سبب بنے رہے ہیں۔ اب اگرچہ ان مباحث میں وہ شدت باقی نہیں رہی، اور وہ فرقے بھی ختم ہو گئے جن کی وجہ سے یہ مباحث ابھرے تھے، لیکن چونکہ ان مسائل کے تذکرے سے قدیم کتابیں لبریز ہیں، اور اصل مسئلے کی حقیقت سمجھنی بھی ضروری ہے، اس لئے اس بحث کا بہت مختصر خلاصہ یہاں بیان کیا جاتا ہے۔

جن احادیث میں باری تعالیٰ کے لئے ”نزول“ یا کوئی اور ایسا فعل ثابت کیا گیا ہے جو بظاہر حوادث کی صفت ہے، اس کے بارے میں بنیادی طور پر چار مذاہب مشہور ہیں :-
۱۔ پہلا مذہب مشہور یہ ہے کہ جو ان الفاظ کو ان کے ظاہر اور حقیقی معنی پر محمول کرتے ہیں اور یہ

۱۔ مثلاً حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث مرفوعہ میں ارشاد ہے ”قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ إِذَا تَقَرَّبَ عَبْدِي مِنِّي شَبْرًا تَقَرَّبْتُ مِنْهُ ذِرَاعًا وَإِذَا تَقَرَّبَ مِنِّي ذِرَاعًا تَقَرَّبْتُ مِنْهُ بَاعًا“ (وقال) بوعاً وإذا اتاني بمشي آتيتُهُ هرولةً، صحيح مسلم (ج ۲ ص ۴۳) کتاب الذکر والدعاء والتوبة والاستغفار، باب فضل الذکر والدعاء والتقرب إلى الله

تعالیٰ وحسن الظن بہ ۱۲ رشید اشرف سیفی

کہتے ہیں کہ (معاذ اللہ) یہ صفات اللہ تعالیٰ کیلئے اسی طرح ثابت ہیں جس طرح حوادث میں ثابت ہوتی ہیں۔ یہ مذہب باطل محض ہے، اور جمہور اہل سنت اس کی ہمیشہ تردید کرتے آئے ہیں۔

۲۔ دوسرا مذہب معتزلہ اور خوارج کا ہے، جو باری تعالیٰ کی صفات کا انکار کرتے ہیں اور حدیث نزول اور اس جیسی دوسری احادیث کو صحیح نہیں مانتے۔ یہ مذہب بھی باطل محض ہے۔
۳۔ تیسرا مذہب جمہور سلف اور محدثین کا ہے، جن کا کہنا یہ ہے کہ یہ احادیث متشابہات میں سے ہیں، ”نزول“ کے ظاہری معنی جو تشبیہ کو مستلزم ہیں وہ تو مراد نہیں، باری تعالیٰ کیلئے ”نزول“ کو اتبائاً للتخصیص ثابت مانا جائے گا، لیکن اس کے معنی مراد اور اس کی کیفیت کے بارے میں توقف و سکوت کیا جائے گا، اور اس میں غرض نہیں کیا جائے گا۔ ان حضرات کو ”مفوضہ“ کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔

۴۔ چوتھا مذہب متکلمین کا ہے، جو یہ کہتے ہیں کہ ان الفاظ کا ظاہری مفہوم برز مراد نہیں۔ کیونکہ وہ تشبیہ کو مستلزم ہے، لیکن ان کے مجازی معنی مراد ہیں، مثلاً ”نزول“ سے مراد ”نزول رحمت“ یا ”نزول ملائکہ“ ہے، ان حضرات کو ”مؤولہ“ کہتے ہیں، اور ان کی بھی دو قسمیں ہیں، بعض حضرات ان الفاظ کی ایسی تاویل کرتے ہیں جو لغت اور استعمال کے تکلف ہوتی ہے، اور بعض حضرات دو راز کار تاویلات اختیار کرتے ہیں جو بعض اوقات تحریف کی حد تک پہنچ جاتی ہیں۔

ان چار مذاہب میں سے پہلے دو مذہب تو باطل ہیں، اور علمائے اہل حق میں سے کوئی ان کا قابل نہیں ہوا، البتہ اہل حق کے درمیان ”تفویض“ اور ”تاویل“ کا اختلاف جاری رہا ہے۔ محدثین کا عام طور سے رجحان تفویض کی طرف ہے، اور متکلمین کا تاویل کی طرف۔ اور بعض محدثین نے دونوں میں اس طرح تطبیق دی ہے کہ جس جگہ بے تکلف تاویل ممکن ہو وہاں تاویل اختیار کر لی جائے، اور جہاں بے تکلف تاویل ممکن نہ ہو، بلکہ اس کے لئے تکلف کرنا پڑے وہاں تفویض بہتر ہے۔

اور حضرت شیخ عبدالوہاب شمرانی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی مشہور کتاب ”ایواقیت والجواہر“ میں (ص ۱۰۴ ج ۱ پر) لکھا ہے کہ ان دونوں مذہبوں میں سے تفویض اولیٰ ہے، اس لئے کہ ہم جو بھی تاویل کریں گے، خواہ وہ کتنی بے تکلف کیوں نہ ہو، وہ ہمارے ذہن کی اختراع ہوگی، اور اس میں غلطی کا بھی امکان ہے اور اس میں آراء کا اختلاف بھی ہو سکتا ہے، اس لئے

صفات باری جیسے نازک مسئلے میں اپنی رائے کو نصوص پر ٹھونسنالازم آئے گا، اور تفویض میں یہ اندیشہ نہیں۔ البتہ شیخ شعرائی رحمۃ اللہ، شیخ اکبر محی الدین ابن عربی رحمۃ اللہ علیہ کے اس قول کی تائید فرماتے ہیں کہ جس شخص سے یہ خطرہ ہو کہ اگر اس کے سامنے تاویل نہ کی گئی تو وہ کسی شک میں یا کسی بد اعتقادی میں مبتلا ہو جائے گا، اس کیلئے تاویل کا راستہ اختیار کرنے کی گنجائش ہے۔

یہ ہے اس مسئلے میں مذاہب کا خلاصہ۔

اس بارے میں علامہ ابن تیمیہ کا موقف یہ | اب یہاں علامہ ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ کے موقف کو بھی سمجھ لینا ضروری ہے۔ یہ بات بہت مشہور ہو گئی

ہے کہ وہ (معاذ اللہ) تشبیہ کے قائل یا کم از کم اس کے قریب پہنچ گئے ہیں۔ اور یہ قصہ بھی مشہور ہے کہ انہوں نے ایک مرتبہ جامع دمشق کے منبر پر تقریر کرتے ہوئے حدیث باب کی شرح کی اور اس تشریح کے دوران خود منبر سے دو سیڑھیاں اتر کر کہا کہ ”یَنْزِلُ كُنْزُولِي هَذَا“ یعنی باری تعالیٰ کا نزول میرے اس نزول کی طرح ہوتا ہے۔

اگر یہ واقعہ ثابت ہو تو بلاشبہ یہ نہایت خطرناک بات ہے، اور اس سے لازم آتا ہے کہ علامہ ابن تیمیہ تشبیہ کے قائل ہیں۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ تحقیق سے اس واقعہ کی نسبت علامہ ابن تیمیہ کی طرف ثابت نہیں ہوتی۔ دراصل واقعہ کسی مستند طریقے سے ثابت نہیں، بلکہ یہ سب سے پہلے ابن بطوطہ نے اپنے سفر نامے (صفحہ ۵۷ ج ۱) میں ذکر کیا ہے، اور کہا ہے کہ میں نے خود علامہ ابن تیمیہ کو جامع دمشق کے منبر پر تقریر کرتے ہوئے دیکھا، وہ تقریر کے دوران منبر سے دو سیڑھیاں نیچے اترے اور کہا کہ ”یَنْزِلُ كُنْزُولِي هَذَا“

لیکن محققین نے سفر نامہ ابن بطوطہ کی اس حکایت کو معتبر نہیں مانا، جس کی وجہ یہ ہے کہ اسی سفر نامے کے صفحہ ۵۰ ج ۱ پر تصریح ہے کہ ابن بطوطہ جمعات ۹ رمضان ۷۲۶ھ کو دمشق پہنچا ہے، حالانکہ علامہ ابن تیمیہ شعبان ۷۲۶ھ کے اوائل ہی میں دمشق کے قلعے میں قید ہو چکے تھے، اور اسی قید کی حالت میں ۲۰ ذیقعدہ ۷۲۸ھ کو ان کی وفات ہو گئی۔ لہذا یہ بات تاریخی اعتبار سے ممکن نظر نہیں آتی کہ وہ رمضان ۷۲۶ھ میں جامع دمشق میں خطبہ دے رہے ہوں۔

ادھر سفر نامہ ابن بطوطہؒ خود ابن بطوطہؒ کا لکھا ہوا نہیں ہے، بلکہ اُسے ان کے شاگرد ابن جزی النکلی نے مرتب کیا ہے۔ اور وہ ابن بطوطہؒ سے حالات زبانی سُن کر انہیں اپنے الفاظ میں قلمبند کرتے تھے، اس لئے اس میں غلطیوں کا کافی امکان ہے۔

جہاں تک اس سلسلے میں علامہ ابن تیمیہؒ کے صحیح موقف کا تعلق ہے، اس موضوع پر ان کی ایک مستقل کتاب ہے جو ”شرح حدیث النزول“ کے نام سے شائع ہو چکی ہے، اور اس میں علامہ ابن تیمیہؒ نے ”تشبیہ“ کی سختی کے ساتھ تردید فرمائی ہے۔ مثلاً مَدَّہ پر لکھتے ہیں: و لیس نزولہ کنزول اجسام بنی آدم من السطح الی الارض بحیث یبقی السقف فوقہم، بل اللہ منزلاً عن ذلک،

اس کتاب میں علامہ ابن تیمیہؒ کا دعویٰ یہ ہے کہ اُن کا مسلک اس باب میں بعینہ وہ ہے جو جمہور سلف اور محدثین کا ہے، لیکن ان کی پوری بحث کے مطالعے کے بعد اس نتیجے پر پہنچا ہے کہ ان کے مسلک میں اور جمہور محدثین کے مسلک میں بھی ایک باریک فرق ہے، اور وہ یہ کہ جمہور محدثین ”نزول“ کو ثابت مان کر اس کو متشابہ مانتے ہیں، اور اس کی تشریح سے مطلقاً توقف کرتے ہیں۔ ان میں سے بعض تو یہ کہتے ہیں کہ ”نزول“ کے حقیقی معنی مراد نہیں، اور جو معنی مراد ہیں وہ ہمیں معلوم نہیں، اور بعض حضرات یہ کہنے سے بھی توقف فرماتے ہیں کہ یہاں حقیقی معنی مراد ہیں یا مجازی معنی؟ بلکہ ”نزول“ کی تفسیر سے مطلقاً توقف فرماتے ہیں۔

لیکن علامہ ابن تیمیہؒ کی پوری بحث سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ حدیث میں ”نزول“ کے حقیقی معنی ہی مراد ہیں، لیکن باری تعالیٰ کا ”نزول“ اجساد کے ”نزول“ کی طرح نہیں جس میں ایک مکان سے ہٹ کر دوسرے مکان میں متمکن ہونا لازم ہوتا ہے، بلکہ باری تعالیٰ کا نزول حوادث کی اس صفت سے منزہ ہے، اور اس کی کیفیت ہمارے ادراک سے ماوراء ہے۔

علامہ ابن تیمیہؒ کا کہنا یہ ہے کہ ”نزول“ بمنزلہ کلی مشکک ہے، لہذا اس کی کیفیات اور اس کے لوازم نازلین کے اختلاف سے مختلف ہوتے رہتے ہیں، چنانچہ جب اس کی نسبت حوادث کی طرف ہوگی تو اس کے لوازم کچھ اور ہوں گے، اور جب اس کی نسبت قدیم کی طرف ہوگی تو اس کے لوازم کچھ اور ہوں گے، لیکن دونوں صورتوں میں وہ ”نزول“ بمعناہ الحقیقی ہی ہوگا۔ چنانچہ حوادث کے نزول کو خلوت من مکان الی مکان لازم ہے، لیکن باری تعالیٰ کا نزول اس سے منزہ ہے۔ لیکن دونوں قسم کے ”نزول“ اپنے ”نزول“ ہونے

میں مشترک ہیں۔ جس طرح ”علم“ حوادث کی بھی صفت ہوتی ہے، اور اللہ تعالیٰ کی بھی، اور دونوں کی حقیقت میں زبردست فرق کے باوجود لفظ ”علم“ کا اطلاق بالمعنی الحقیقی دونوں میں ماہم الاشتراک ہے، اسی طرح ”نزول“ کو بھی قیاس کیا جاسکتا ہے۔

لیکن ہوتا یہ ہے کہ چونکہ ہم مشاہدے سے صرف حوادث کے ”نزول“ کو پہچان سکتے ہیں، اور باری تعالیٰ کے ”نزول“ کا مشاہدہ ہماری قوتوں سے ماوراء رہے، اس لئے ہم ”نزول“ کا تصور بغیر ”خلومن مکان الی مکان“ کے نہیں کر سکتے، اور اللہ تعالیٰ کیلئے لفظ ”نزول“ بمعناہ الحقیقی کا اطلاق ہمیں مستبعد معلوم ہوتا ہے، لیکن اس کی مثال ایسی ہے جیسے جنت میں کھجور، پھلوں اور شہر وغیرہ ہونے کا ذکر قرآن کریم نے فرمایا ہے، حالانکہ یہ پھل دنیا کے پھلوں سے یکسر مختلف ہوں گے، کیونکہ وہ مالاٹھین رأت ولا اذن سمعت ولا خطر علی قلب بشر میں داخل ہیں۔ لہذا دنیا کے پھلوں اور آخرت کے پھلوں میں حقیقت کے اعتبار سے بون بعید ہے، لیکن پھل (بمعناہ الحقیقی) ہونے میں یہ دونوں مشترک ہیں۔ اسی طرح حوادث کے ”نزول“ اور باری تعالیٰ کے ”نزول“ میں وہی فرق ہے جو حادث اور قدیم کے درمیان ہونا چاہئے، اس کے باوجود باری تعالیٰ کے ”نزول“ پر لفظ ”نزول“ کا اطلاق مجازی نہیں، بلکہ حقیقی ہے۔

علامہ ابن تیمیہؒ کے نظریے کا یہ مختصر خلاصہ ہے جس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ علامہ ابن تیمیہؒ لفظ ”نزول“ کی تشریح سے توقف نہیں کرتے، بلکہ لفظ ”نزول“ کو حقیقی معنی پھول کر کے اس کی کیفیت سے توقف کرتے ہیں۔ جبکہ جمہور محدثین کے قول کا حاصل یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ لفظ ”نزول“ کی تشریح ہی سے توقف فرماتے ہیں، نہ یہ کہتے ہیں کہ اس کے حقیقی معنی مراد ہیں، اور نہ یہ کہتے ہیں کہ مجازی معنی مراد ہیں۔ لہذا علامہ ابن تیمیہؒ کا یہ دعویٰ محل نظر ہے کہ ان کا مسلک بعینہ وہ ہے جو جمہور سلف کا ہے، بلکہ ان کے موقف میں اور جمہور محدثین کے موقف میں وہ باریک فرق پایا جاتا ہے جس کی تشریح اوپر کی گئی۔ البتہ یہ فرق (معاذ اللہ تشبیہ اور

لے کافی روایت ابی ہریرۃ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال اللہ تبارک وتعالیٰ اعدت لعبادی العاجین مالا یعین رأت ولا اذن سمعت ولا خطر علی قلب بشر، صحیح بخاری (ج ۱ ص ۴۶۰) کتاب بدر الخلق، باب ما جاز فی صفۃ الحجۃ وانہا مخلوقۃ ۱۲ مرتب عنی عنہ

تتزیہ کا فرق نہیں، بلکہ تتزیہ ہی کی تعبیر کا فرق ہے، لہذا اس مسئلے میں ان کو جمہور اہل سنت کے مختلف قرار دیکر نشاء سلامت بنانا درست نہیں۔

البتہ اس میں کوئی شک نہیں کہ اس قسم کے مسائل میں سلامتی کا راستہ جمہور سلف ہی کا ہے جو ان الفاظ کی تشریح ہی سے توقف کرتے ہیں، کیونکہ تشریح کا آغاز ہوتے ہی انسان اس پر خسار وادی میں پہنچ جاتا ہے جہاں افراط و تفریط سے دامن بچنا مشکل ہو جاتا ہے۔ ابن خلدونؒ نے مقدمے میں بڑی اچھی بات لکھی ہے کہ صفات باری تعالیٰ کے مسائل عقل کے ادراک سے ماورا ہیں، اور جو شخص عقل کے ذریعے ان مسائل کو حل کرنا چاہے اس کی مثال اس احمق کی سی ہے جو سونے کے کانٹے سے پہاڑوں کو تولنا چاہتا ہو۔

واللہ اعلم بالصواب والیہ المرجع والمآب
هذا آخر ما اردنا ایسارۃ فی شرح هذه الابواب، و
سنبدأ فی شرح ابواب الوتر، واللہ الموفق والمعين ط



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

ابواب الوتر

(عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)

بَابُ مَا جَاءَ أَنَّ الْوِتْرَ لَيْسَ بِحَتْمٍ

عن علي قال الوتر ليس بحتم كصلواتكم المكتوبة ولكن سن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : ان الله وتسا يحب الوتر فاوتر يا اهل القرآن ، صلوة الوتر کے بارے میں یہ اختلاف معروف ہے کہ وہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک واجب نہیں

لہ علم ان بحث الوتر بحث طویل والاختلاف فی صلاة الوتر من وجوه كثيرة وهي الاختلاف :-

- (۱) فی وجوبہ (۲) فی عدده (۳) فی اشتراط النية فيه (۴) واختصاصه بالمستمرارية
- (۵) واشتراط شفع قبلہ (۶) فی آخر وقته (۷) فی صلوة فی السفر علی الدابة (۸) وفي قضاءه (۹) والقنوت فيه
- (۱۰) ومحل القنوت (۱۱) وما يقال فيه (۱۲) وفي فصله ووصله (۱۳) وهل تسن ركعتان بعده
- (۱۴) وفي صلاته من قعود (۱۵) وفي اول وقته (۱۶) وهل هو الا فضل او الرواتب او خصوص ركعتي الفجر ؟
- (۱۷) وهل الثلاث الموصولة منه بتشهد افضل او بتشهدين ؟

فہذہ سبعة عشر وجہاً فی الخلاف ، السبعة منها الاول حکاہ الحافظ ابن حجر عن ابن التین والتسعة بعدہا من زیادہ ، والسابع عشر من زیادة الرام (ای شیخ البوری رحمہ اللہ تعالیٰ) استفادہ من "شرح المہذب" وباللہ التوفیق ۔ (معارف السنن ج ۴ ص ۱۶۶) ۱۲ رشید اشرف وفعتہ اللہ

محض سنت ہے، جبکہ امام ابو حنیفہؒ اس کو واجب و مسترار دیتے ہیں۔

دلائل احناف

۱۔ ابو داؤد میں معروف روایت ہے عن عبد اللہ بن برید عن ابیہ قال: سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول: الوتر حق فمن لم یوتر فلیس متاً، الوتر حق فمن لم یوتر فلیس متاً، الوتر حق فمن لم یوتر فلیس متاً۔

اس پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ اس کے راوی ابو المنیب عبید اللہ بن عبد اللہ العتکی ضعیف ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ انہیں امام بخاریؒ وغیرہ نے اگرچہ ضعیف قرار دیا ہے لیکن امام ابن معینؒ انہیں ثقہ کہتے ہیں۔ امام ابو حاتمؒ نے ان کو صالح الحدیث قرار دیا ہے اور امام بخاریؒ پر تنقید کی ہے کہ انہوں نے ان کو ضعفاء میں کیسے شمار کر لیا۔ اور امام ابن عدیؒ ان کے بارے میں فرماتے ہیں، "هو عندی لا بأس بہ" بہر حال جارحین کے مقابلہ میں ان کی توثیق کرنے والوں کی تعداد زیادہ ہے لہذا حدیث قابل استدلال ہے۔ شاید یہی وجہ ہے کہ امام ابو داؤد نے اس پر سکوت کیا ہے، جو ان کے نزدیک حدیث کے صحیح یا کم از کم حسن ہونے کی دلیل ہے، اور امام حاکمؒ نے بھی اس کو صحیح علی شرط الشیخین مسترار دیا ہے۔

دوسرا اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ "الوتر حق" کہنے سے وجوب ثابت نہیں ہوتا کیونکہ حق

۱۔ صاحبین کا مسلک بھی یہی ہے چنانچہ صاحب ہدایہ ان حضرات کا مسلک نقل کرتے ہوئے لکھتے ہیں "وت لا سنة لظهور آثار السنن فيه حيث لا يكفر جاحدا ولا يؤذن له" ہدایہ (ج ۱ ص ۱۳۲) باب صلاة الوتر،

۲۔ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۲۰۱) باب فین لم یوتر ۱۲

۳۔ مکمل فیہ النساء و ابن حبان و العقیلی، و وثقہ آخرون، انظر نصب الرایہ (ج ۲ ص ۱۱۲) باب صلوة الوتر، و آثار السنن (ص ۱۵۳) باب ما استدلل به علی وجوب صلوة الوتر، و اعلال السنن (ج ۶ ص ۱) ابواب الوتر،

باب وجوب الوتر و بیان وقته ۱۲ مرتب غنی عنہ

۴۔ چنانچہ علامہ ظفر احمد صاحب عثمانیؒ اعلال السنن (ج ۶ ص ۱) باب وجوب الوتر و بیان وقته کے تحت حضرت بریدہ کی اس روایت کو نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں "رواہ الحاکم فی المستدرک و صححہ" وقال ابو المنیب

العتکی مروزی ثقہ یصح حدیثہ ولم یخرجاہ ۱۲ مرتب غنی عنہ

کے معنی ثابت کے ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ لفظ حق ”واجب“ کے معنی میں بکثرت استعمال ہوتا ہے اور یہاں وہی معنی مراد ہیں، چنانچہ حضرت ابو الیوب کی روایت مرفوعہ میں یہ الفاظ مروی ہیں: **الوتر حق واجب علی کل مسلم**۔

۲۔ حنفی کی دوسری دلیل حضرت ابو سعید خدریؓ کی روایت ہے ”قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من نام عن وترہ او نسیہ فلیصلہ اذا اصبح او ذکرہ“ اس میں نماز وتر کی قضا کا حکم دیا گیا ہے اور قضا کا حکم واجبات میں ہوتا ہے نہ کہ سنن میں۔

۳۔ پچھلے باب میں حضرت خارجہ بن خذافہؓ کی حدیث گزری ہے وہ فرماتے ہیں: ”خرج علينا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقال ان اللہ امدکم بصلوة یخیرکم من خمس النعم الوتر جعلہ اللہ لکم فیما بین صلوۃ العشاء الی ان یطلع الفجر“ اس میں لفظ ”امد“ اضافہ کرنے اور مدد پہنچانے کے معنی میں ہے اور اس کی نسبت اللہ کی طرف کی گئی ہے اگر یہ محض سنت ہوتا تو اس کی نسبت اللہ تبارک و تعالیٰ کے بجائے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف کی جاتی کہ فی قولہ علیہ السلام ”کتب اللہ علیکم صیامہ (ای شہر رمضان) وسنت لکم قیامہ“ لہذا ”ان اللہ امدکم“ میں اللہ تعالیٰ کی طرف اضافہ کی نسبت وجوب وتر پر دلالت کرتی ہے۔

۴۔ حضرت علیؓ کی حدیث باب میں ”فادرسوا یا اہل القرآن“ فرمایا گیا ہے، یہ صیغہ امر ہے جو وجوب پر دلالت کرتا ہے۔

۱۔ اخرجہ احمد وابن حبان واصحاب السنن الاثرمدی، کذا قال الحافظ فی الدراۃ فی تخریج احادیث الہدایۃ (لمنہی نصب الراۃ) الجزء الاول (ص ۱۹۰) باب صلوۃ الوتر، و اخرجہ ابو داؤد الطیالسی ایضاً موقوفاً فی الجزء الثانی من مسندہ (ص ۸۱) وفیہ ”الوتر حق او واجب“ ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

۲۔ سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۲۲) کتاب الوتر، ”من نام عن وترہ او نسیہ“ ۱۲

۳۔ جامع ترمذی (ج ۱ ص ۸۵) باب ما جاز فی فضل الوتر ۱۲

۴۔ سنن ابن ماجہ (ص ۹۴) باب ما جاز فی قیام شہر رمضان ۱۲

۵۔ قولہ ”فادرسوا یا اہل القرآن“ بعض حضرات کے نزدیک اہل قرآن سے مراد مومنین ہیں۔ اور یہ جملہ اس بات کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ تمام مومنین پر وتر واجب ہے،

۵۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے وتر پر ”مواظبت من غیر ترک“ فرمائی ہے اور اس کے تارک پر نکیر کرتے ہوئے فرمایا ”من لم یوتر فليس منا“ مرتب

دلائل جہور

۱۔ پہلا استدلال حضرت علیؑ کے اس ارشاد سے ہے جو باب میں مذکور ہے کہ ”الوتر ليس بحتم كصلواتكم المكتوبة ولكن سن رسول الله صلى الله عليه وسلم“
حقیقہ اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ یہ وجوب کی نہیں بلکہ فرضیت کی نفی ہے جیسا کہ ”کصلواتکم المكتوبة“ کے الفاظ اس پر دلالت کر رہے ہیں چنانچہ ہم بھی صلوات خمسہ کی طرح اس کی فرضیت کے قائل نہیں اور اس کے منکر کو کافر نہیں کہتے۔

”اذا صل الامر للوجوب“ ان حضرات کا کہنا یہ ہے کہ اگر اہل قرآن سے حفاظ القرآن اور مہرۃ القرآن مراد لئے جائیں تو ماننا پڑے گا کہ وتر صرف انہی پر واجب ہیں عام مومنین پر نہیں۔ لیکن حضرت کشمیریؒ وغیرہم کا رجحان اس طرف ہے کہ اہل قرآن سے حفاظ قرآن مراد ہیں۔ چنانچہ حضرت ابن مسعودؓ کی ایک روایت مرفوعہ سے اس کی تائید ہوتی ہے ”ان الله وتر يحب الوتر فاوتروا يا اهل القرآن“ فقال اعرابي ما يقول النبي صلى الله عليه وسلم قال ليست لك ولا لاحد من اصحابك“ رواه ابن نصر من طريق ابی عبیدۃ عن عبد الله كذا فی معارف السنن (ج ۲ ص ۱۸۰) واخرجه ابو داود فی سننه (ج ۱ ص ۲۰۱ و ۲۰۲، باب استحباب الوتر) وعبد الرزاق فی مصنفه (ج ۲ ص ۴) رقم ۴۵۷۱، باب وجوب الوتر، هل شئ من التطوع واجب، والبيهقي فی سننه الكبير (ج ۲ ص ۴۶۸) باب ذكر البيان ان لا فرض في اليوم والليلۃ من الصلوات اكثر من خمس وان الوتر تطوع اور بیہقی (ج ۲ ص ۴۶۸) ہی کی ایک روایت میں یہ الفاظ مروی ہیں ”لست من اهل صلته“ جس سے معلوم ہوا کہ اہل و تر آن سے مراد حقاظ میں فعلیٰ ہذا کیون المراد بالوتر صلوة اللیل مع الوتر فتمتیت صلوة اللیل بالوتر اعتباراً للثبات، وعلى هذا تخميس الامر بالحفاظ لما انهم تتجافى جنوبهم عن المضاجع برهة من الليل فان الحافظ يقوم الليل الا قليلاً نصفه او ينقص منه قليلاً او يزيد عليه ويرتل القرآن ترتيلاً بخلاف غيرهما فانه لا يقرأ الا شيئاً قليلاً۔ اس تفصیل کی روشنی میں ”فاوتروا يا اهل القرآن“ کے جملہ سے مسلک احناف پر استدلال مشکل ہوگا واللہ اعلم۔ ہذا ملخص ما فی الکوکب الدرری وحاشیۃ (ج ۱ ص ۱۸۹) ومعارف السنن (ج ۲ ص ۱۸۹) و

بعض الزيادات والتغير من ”المرتب“ وفقه الله لخدمة السنة المطهرة ۱۲

سنن ابی داود (ج ۱ ص ۲۰۱) باب فین لم یوتر ۱۲

۲۔ ان حضرات کا دوسرا استدلال ان روایات سے ہے جن میں نمازوں کی تعداد پانچ بیان کی گئی ہے، ان کا کہنا یہ ہے کہ اگر وتر واجب ہوتے تو نمازوں کی تعداد چھ ہو جاتی۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اول تو وتر توابع عشر میں ہے لہذا اس کو مستقلاً شمار نہیں کیا گیا دوسرے پانچ کا عدد فرض نمازوں کے لئے ہے اور وتر فرض نہیں بلکہ واجب ہے۔

۳۔ ائمہ ثلاثہ کا تیسرا استدلال حضرت عبادہ بن صامت کے اثر سے ہے کہ ان سے ذکر کیا گیا کہ فلاں شخص وتر کو واجب کہتا ہے تو انہوں نے اس کی تغلیط کرتے ہوئے فرمایا: ”کذب“
اخراجہ ابو داؤدؒ۔

اس کا جواب بھی یہی ہے کہ انہوں نے فرضیت کی نفی منسبائی سے نہ کہ وجوب کی۔ اور حقیقت یہ ہے کہ یہ اختلاف عملاً لفظی جیسا ہے اور اس کا منشا یہ ہے کہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک سنت اور فرض کے درمیان مامور بیک کوئی اور مرتبہ نہیں اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ان دونوں کے درمیان واجب کا مرتبہ ملے ہے چنانچہ ائمہ ثلاثہ بھی وتر کو اگر السنن مانتے ہیں اور حنفیہ بھی اس کی فرضیت کے قائل نہیں (چنانچہ وہ اس کا انکار کرنے والے کی تکفیر کے قائل نہیں) گویا اس بات پر دونوں متفق ہیں کہ وتر کا مرتبہ عام سنن مؤکدہ سے اوپر اور فرض سے نیچے ہے، پھر چونکہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک فرض اور سنت کے درمیان کوئی متوسط درجہ نہیں تھا اس لئے انہوں نے اس کے لئے لفظ سنت استعمال کیا اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک چونکہ درمیان میں واجب کا درجہ موجود ہے اس لئے انہوں نے اسے واجب قرار دیا۔ لہذا دونوں میں کوئی خاص فرق نہیں ہے۔

۱۔ کحدیث انس مثلاً قال سأل رجل رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله! كم افترض الله عز وجل على عباده من الصلاة؟ قال افترض الله على عباده صلوات خمس، قال يا رسول الله! هل قبلهن او بعدهن شيئاً؟ قال افترض الله على عباده صلوات خمس فحلف ان رجل لا يزيد عليه شيئاً ولا ينقص منه شيئاً، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان صدق خليلي لحنه، سنن نسائي، باب كم فرضت في اليوم والليله ۹ ۱۲

۲۔ (ج ۱ ص ۲۰۱) باب فمين لم يوتر ۱۲ مرتباً في عنه
۳۔ وذكر في البدائع وغيره ان يوسف بن خالد السمتي من اعيان فقهاء البصرة (شيخ الشافعي) سأل ابا حنيفة عن الوتر فقال (اجاب) انه واجب، فقال له، كفرت يا ابا حنيفة، فلما منه انه يقول فريضة. فقال ابو حنيفة ايها الذي كفارك اياي وانا اعرف الفرق بين الفرض والواجب كغرق ما بين السماء والارض، ثم بين له الفرق بينهما فاعتذرا اليه وحلّس عنده لتعلم انه كذا في معارف السنن (ج ۳ ص ۱۷۲) باب ما جاء في فضل الوتر ۱۲ رشيد اشرف عفا الله عنه

البتہ بعض جزوی مسائل میں اس اختلاف کا اثر ظاہر ہوتا ہے، مثلاً وتر علی الراحۃ کا مسئلہ جس کی تفصیل انشاء اللہ آگے مستقل باب کے تحت آئے گی۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

بَاب مَا جَاءَ فِي الْوُتْرِ بِسَبْعٍ

یہاں سے امام ترمذیؒ نے متعدد ابواب تعداد رکعات وتر کے بیان کے لئے قائم فرمائے ہیں۔ تفصیل میں جانے سے پہلے واضح ہے کہ احادیث میں لفظ ”ایتار“ دو معنی کے لئے استعمال ہوا ہے۔ ایک صرف ”وتر“ کے لئے اور دوسرے پوری ”صلوۃ اللیل“ کے لئے۔

روایات ایتار اور ان میں تطبیق

پھر واضح ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے عدد وتر کے بارے میں روایات بہت مختلف ہیں اور ایک لکھتے سے لیکر سترہ رکعات تک کا ذکر روایات میں آیا ہے۔

۱۔ ایک سے لیکر تیرہ تک کی روایات کیلئے دیکھئے سنن نسائی (ج ۱ ص ۲۴۸ تا ۲۵۱) کتاب قیام اللیل و تطوع النہار، باب کیف الوتر بواحدة و باب کیف الوتر بثلاث و باب کیف الوتر بخمس و باب کیف الوتر بسبع و باب کیف الوتر بتسع و باب کیف الوتر باحدى عشرة رکعة و باب کیف الوتر بثلاث عشرة رکعة۔

احقر مرتب کو ”ایتار بخمس عشرة رکعة“ یا ”ایتار بسبع عشرة رکعة“ کی روایات تلاش بسیار کے باوجود نہ مل سکیں۔ البتہ حافظ ابن حجرؒ التلخیص المجید (ج ۲ ص ۱۴، باب صلوۃ التطوع) میں امام رافعیؒ کے قول ”لم یقل زیادة علی ثلاث عشرة (رقم ۵۱۴) کے تحت لکھتے ہیں: ”کأنه اخذ من رواية ابی داؤد و الماضیة عن عائشةؓ“ و لا باکثر من ثلاث عشرة“ و فیہ نظر ففی حواشی المنذری قبیل اکثر ما روى فی صلوۃ اللیل سبع عشرة و ہی عدد رکعات الیوم و اللیل و روى ابن حیان و ابن المنذر و الحاکم من طریق عراک عن ابی ہریرۃ مرفوعاً ”وتر و بخمس او بسبع او تسع او باحدى عشرة او باکثر من ذالک“ اتہی۔ حافظ کے اس کلام سے ثابت ہوا کہ ایتار کے بارے میں سترہ رکعات تک کا ذکر روایات میں آیا ہے واللہ اعلم ۱۲ رشید اشرف کان اللہ وہدہ۔

علامہ عثمانی نے فتح الملہم میں ان روایات کے درمیان بہترین طریقہ پر تطبیق دی ہے ، وہ فرماتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا عام معمول یہ تھا کہ آپ صلوٰۃ اللیل کا افتتاح رکعتین خفیفین سے فرماتے تھے (جو تہجد کے مبادی میں سے ہوتی تھیں) اس کے بعد آٹھ طویل رکعتیں ادا فرماتے تھے (آپ کی اصل صلوٰۃ تہجد ہی رکعتیں ہوتی تھیں) پھر تین رکعتیں وتر کی پڑھتے تھے پھر دو رکعت نفل بیٹھ کر ادا فرماتے تھے (جو وتر کی توابع میں سے ہوتی تھیں) اس کے بعد طلوع فجر کے ساتھ دو رکعتیں سنت فجر اس طرح کل سترہ رکعتیں ہو جاتی ہیں، حضرات صحابہؓ نے جس وقت ان تمام رکعتوں کو بیان کرنا چاہا تو انہوں نے یہ کہہ دیا کہ ”اوتسربع عشر رکعة“ پھر بعض اوقات بعض حضرات نے سنن فجر کو خارج کر دیا کیونکہ وہ درحقیقت صلوٰۃ اللیل نہ تھی اس لئے انہوں نے کہا ”اوتسربع عشر رکعة“ پھر بعض حضرات نے شروع کی رکعتین خفیفین کو اور وتر کے بعد کی نفلوں کو ساقط کر کے

۱۔ (ج ۲ ص ۲۸۸) فی شرح باب صلوٰۃ اللیل و عدد رکعات النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی اللیل الخ ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ
 ۲۔ کما فی روایۃ عائشہؓ عند الطحاوی فی شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۱۳۷) باب الوتر ، قالت کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا قام من اللیل افتتح صلوٰۃ بربعتین خفیفین ثم صلی ثمان رکعات ثم وتر ۱۲ مرتب
 ۳۔ پچھلے حاشیہ میں حوالہ ذکر کر دیا گیا اور آگے بھی آ رہا ہے ۱۲ مرتب

۴۔ کما فی روایۃ عائشہؓ یصلی اربعاً فلا تسأل عن حسنہن و طولہن ثم یصلی اربعاً فلا تسأل عن حسنہن و طولہن
 ۵۔ ثم یصلی ثلاثاً ، صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۵۳) باب صلوٰۃ اللیل الخ ۱۲

۶۔ کما فی روایۃ عائشہؓ کان یصلی ثلاث عشرة رکعة تسع رکعات قائماً یوتر فیہا و رکعتین جالساً فاذا اذ ان یرکع قام ف رکع وسجد ویفعل ذالک بعد الوتر فاذا سمع اذاناً صبح قام ف رکع رکعتین خفیفین ، نسائی (ج ۱ ص ۲۵۳) کتاب قیام اللیل و تطوع النہار ، باب اباحۃ الصلوٰۃ بین الوتر و بین رکعتی الفجر۔ ۱۲
 رشید اشرف کان اللہ و ہولہ

۷۔ حوالہ پچھلے حاشیہ میں گزر گیا ۱۲ مرتب

۸۔ کما فی حواشی المنذری ، دیکھئے التلخیص الجبیر۔ (ج ۲ ص ۱۳، رقم ۵۱۳) باب صلوٰۃ التطوع
 ۱۲ مرتب عفی عنہ

۹۔ یہ روایت نہ مل سکی کما سبق ۱۳ م

سُننِ فجر کو شمار کرتے ہوئے ”اوتر ثلاث عشرة رکعة“ کہہ دیا۔ اور بعض حضرات نے شروع کی رکعتیں خفیفین اور وتر کی بعد کی نفلوں کو ساقط کرنے کے ساتھ ساتھ فجر کی سنتوں کو بھی خارج کر دیا تو انہوں نے ”احدی عشرة رکعة“ کہہ دیا۔ پھر آخر عمر میں جب آپ کا جسم مبارک بھاری ہو گیا تو آپ نے بعض اوقات تہجد کی چھ رکعتیں پڑھیں اور وتر لی تین رکعتیں ان کے ساتھ مل کر کل نو رکعات ہو گئیں، بعض حضرات نے اس زمانہ کا عمل روایت کر دیا اور کہا ”اوتر تسعم“ پھر بعض اوقات آپ نے مزید کمی کی اور تہجد کی صرف چار رکعات پڑھیں اس زمانے

۱۔ کما فی روایۃ ام سلمہؓ قالت کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ”یوتر بثلاث عشرة رکعة فلما کبر وضعف اوتر تسع“ (نسائی ج ۱ ص ۲۵۱، باب الوتر بثلاث عشرة رکعة) اور ”ایتر ثلاث عشرة رکعة“ سے متعلقہ توجیہ مذکورہ فی المتن کی تائید صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۵۵، باب صلوة اللیل الخ) میں حسرت بن عمارؓ کی روایت سے ہوتی ہے و فرماتی ہیں: ”کانت صلوة رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من اللیل عشر رکعات ویوتر بسجدة (ای رکعة مضمومة الی شفہا فان صلوة اللیل کلہا انما ہی مثنیٰ مثنیٰ والموتر فی تسعة یس الا رکعة الاخرة من الثلاث) ویرکع رکعتی الفجر فتک ثلاث عشرة رکعة ۱۲ رشید اشرف وفقہ اللہ لخدمۃ السنۃ المبارکۃ ۲ دیکھئے طحاوی (ج ۱ ص ۱۳۹، باب الوتر، نیز حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں: ما کان ای رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یرید فی رمضان ولا فی غیرہ علی احدی عشرة رکعة یصلی اربعاً فلا تسأل عن حسنہن و طولہن ثم یصلی اربعاً فلا تسأل عن حسنہن و طولہن ثم یصلی ثلاثاً الخ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۵۲، باب صلوة اللیل و عدد رکعات النبی صلی اللہ علیہ وسلم الخ ۱۲ مرتب غفر اللہ لہ و لوالدہ)۔

۳۔ ”اوتر تسع“ جیسا کہ پیچھے حاشیہ میں حضرت ام سلمہؓ کی روایت گزری ”کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یوتر بثلاث عشرة رکعة فلما کبر وضعف“ (نسائی ج ۱ ص ۲۵۱، باب الوتر بثلاث عشرة رکعة)۔ ”اوتر تسع“ سے متعلقہ توجیہ پر حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی روایت دال ہے جو صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۶۱) باب صلاة النبی صلی اللہ علیہ و دعاہ باللیل کے تحت مروی ہے ”انہ رقد عند رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فاستیقظ (ای النبی صلی اللہ علیہ وسلم) فتسوک و توشأ و یقول ان فی خلق السموات والارض و اختلاف اللیل والنهار لآیات لا ولی الا بالاباب۔ فقرا ہولاء الآیات حتی ختم السورة ثم قام فصلى رکعتین فاطال فیہما القيام والركوع والسجود ثم انصرف فنام حتی نفخ ثم فعل ذلک ثلاث مرات ست رکعات کل ذلک یساک ویتوضأ ویقرأ ہولاء الآیات ثم اوتر بثلاث الخ رشید اشرف رزقہ اللہ علما نافعا

کا عمل ” اوتر سبع “ کے الفاظ سے بیان کیا گیا۔

ہم شروع میں بیان کر چکے ہیں کہ روایات میں ایتار صرف صلوٰۃ الوتر کے معنی میں بھی استعمال ہوا ہے اور پوری صلوٰۃ اللیل کے معنی میں بھی۔ اس کے بعد واضح ہے کہ معجوت عنہا تمام روایات (مذکورہ بالا) میں ایتار سے مراد پوری صلوٰۃ اللیل ہے، البتہ جن روایات میں ” اوتر خمس “ آیا ہے ان میں ایتار سے صرف صلوٰۃ الوتر مراد ہے اور اس میں بعد کی دو نفلوں کو بھی وتر کا تابع بنا کر اس کے ساتھ شامل کر دیا گیا اور ” اوتر ثلاث “ کی روایت اپنی حقیقت پر محمول ہے جبکہ ” اوتر بواحدة “ کا مطلب یہ ہے کہ آپ نماز تہجد دو دو رکعتیں کر کے پڑھتے رہتے تھے اور جب وتر کا وقت آتا تو آپ دو رکعتوں کے ساتھ ایک رکعت مزید شامل کر لیتے تھے، نہ یہ کہ تنہا ایک رکعت پڑھتے تھے، اس طرح تمام روایات میں بہترین تطبیق ہو جاتی ہے۔

بحث فی ان الوتر ثلاث رکعات

وتر کی تعداد رکعات کے بارے میں اختلاف ہے، ائمہ ثلاثہ کے نزدیک وتر ایک سے سیکر

۱۔ کمافی روایۃ عائشہؓ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یوتر بتسع رکعات ثم یصلی رکعتین وہو جالس فلما ضعت ” اوتر سبع رکعات “ ابو نسی (ج ۱ ص ۲۵۰) باب کیف الوتر تسع۔ ” اوتر سبع “ سے متعلقہ توجیہ پر حضرت عائشہؓ کی ایک دوسری روایت دال ہے ” ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان اذا صلی العشاء دخل المنزل ثم صلی رکعتین ثم صلی بعدہما رکعتین اطول منہما ثم اوتر بثلاث لا یفصل بینہن (قال النبیوی) رواہ احمد باسناد معتبرہ، آثار السنن (ص ۱۶۲) باب الوتر بثلاث رکعات ۱۲ مرتب غنی عنہ ۲۔ صرف امام شافعیؒ نے رکعت واحدہ سے وتر کے جواز پر زور دیا ہے جبکہ امام مالکؒ کے نزدیک وتر برکعت جائز تو ہے لیکن انتہائی مرجوح ہے بلکہ مؤطاً امام مالکؒ کی عبارت سے قویہ پتہ چلتا ہے کہ وتر برکعت ان کے نزدیک درست ہی نہیں چنانچہ مؤطاً (ص ۱۱۰) باب الامر بالوتر میں حضرت سعد بن ابی وقاصؓ کے بارے میں مروی ہے ” کان یوتر بعد العتمۃ بواحدة “ اس کے بعد امام مالکؒ کا قول مذکور ہے ” ولیس علی ہذا العمل عندنا وکن، دنی الوتر ثلاث “ جہاں تک امام احمد بن حنبلؒ کا تعلق ہے ان کی ایک روایت اگرچہ شافعیہ کے مطابق ہے لیکن علامہ بنوریؒ نے معارف السنن (ج ۳ ص ۲۲۰) میں نقل کیا ہے کہ انکی ایک روایت حنفیہ کے مطابق ہے فلم یبق فی الائمۃ الاربعۃ الا الشافعیؒ فی المحبزم علی الایثار برکعت۔ رشید اشرف سیفی کان اللہ لہ وہولہ۔

حدیث مروی ہے ” قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقرأ فی الوتر بسبع اسم ربک الاعلیٰ وقل یا ایہا الکفرون وقل هو اللہ احد فی رکعة رکعة “

۴ — ” باب ماجاء فیما یقرأ فی الوتر “ ہی کے تحت حدیث مروی ہے ” عن عبد العزیز ابن جریج قال سألت عائشة فیما شیء کان یوتر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قالت کان یقرأ فی الاولیٰ بسبع اسم ربک الاعلیٰ و فی الثانیة بقل یا ایہا الکافرون و فی الثالثة بقل هو اللہ احد و المعوذتین ۔

۵ — سنن ابی داؤد میں عبد اللہ بن ابی قیس سے مروی ہے ” قال قلت لعائشة بکد کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یوتر ؟ قالت کان یوتر باربع وثلاث وست و ثلاث وثمان و ثلاث و عشر و ثلاث و لحد یکن یوتر بانقص من سبع و لا بالکثر من ثلاث عشرة “ اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ رکعات تہجد کی تعداد تو بدلتی رہتی تھی لیکن وتر کی رکعات کی تعداد میں کوئی تبدیلی نہیں ہوتی تھی بلکہ ان کی تعداد ہمیشہ تین ہی ہوتی تھی ۔ یہ تمام احادیث وتر کی تین رکعات پر صریح ہیں پھر جہاں تک ائمہ ثلاثہ کے دلائل کا

۱ (ج ۱ ص ۸۶) ۱۲ م ۲ (ج ۱ ص ۱۹۳) باب فی صلاة اللیل ۱۲ م ۳ تین رکعات وتر کی ایک دلیل ” میتوت ابن عباس فی بیت خاتہ “ کا واقعہ بھی ہے جو پیچھے حاشیہ میں بھی گزر چکا ہے جس میں وہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی صلاة اللیل کو بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں ” تام فصلی رکعتین فاطال فیہما القيام و الركوع و السجود ثم انصرف فنام حتی نفخ ثم فعل ذالک ثلاث مرات ست رکعات کل ذالک یتاک و یتوضا و یقرأ ہولاء الایات ثم اوتر بثلاث ، صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۶۱) باب صلوة النبی صلی اللہ علیہ وسلم و دعاء باللیل نیز ایک روایت (جو پیچھے بھی گزر چکی ہے اور) جو عن الحسن عن سعد بن ہشام عن عائشة رضی اللہ عنہا کے طریق سے مروی ہے ” ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان اذا صلی العشاء دخل المنزل ثم صلی رکعتین ثم صلی بعدہما رکعتین اطول منہما ثم اوتر بثلاث لا یفصل بینہن ۔ رواہ احمد باسناد یعتبر بہ ، آثار السنن (ص ۱۶۲) باب الوتر بثلاث رکعات ۔

مذکورہ دونوں روایات جہاں وتر کی تین رکعات پر دلالت ہیں وہیں اس بات کی بھی دلیل ہیں کہ وتر کی تینوں رکعات ایک سلام کے ساتھ ہیں نہ کہ دو سلاموں کے ساتھ ۔ ان کے علاوہ بھی اول بہت سی روایات حنفیہ کی دلیل ہیں جنہیں طوالت کے خوف سے ترک کیا جاتا ہے ۔ ۱۲ رشید اشرف غفر اللہ لہ و جعل عقباہ خیرا من دنیاہ ۔

تعلق ہے ان کا جواب یہ ہے کہ روایات میں ”ایتار بس کعۃ“ سے لیکر ”ایتار بثلاث عشرۃ رکعۃ“ جبکہ ایتار سبع عشرۃ رکعۃ“ کا مراد م تک ثابت ہے۔ لہذا جن روایات میں ”ایتار بتسع“ یا ”ایتار باحدی عشرۃ“ یا ”ایتار بثلاث عشرۃ رکعۃ“ وارد ہوا ہے ان سب میں ائمہ ثلاثہ یہ تاویل کرنے پر مجبور ہیں کہ یہاں ایتار سے مراد پوری صلاۃ اللیل ہے جس میں تین رکعات وتر کی ہیں اور باقی تہجد کی چنانچہ امام ترمذی نے امام اسحاق بن راہویہ کا قول نقل کیا ہے ”معنی ماروی“ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یوتر بثلاث عشرۃ“ قال (اسحاق) انما معناه انه کان یصلی من اللیل ثلاث عشرۃ رکعۃ مع الوتر فتسببت صلاۃ اللیل الی الوتر۔ ہم یہ کہتے ہیں کہ جو توجیہ ائمہ ثلاثہ نے تیرہ گیارہ اور نو رکعات والی احادیث میں کی ہو وہی توجیہ ہم سات والی حدیث میں بھی کرتے ہیں یعنی ان سات میں سے چار رکعات تہجد کی تھیں اور تین رکعات وتر کی کما بیئتاً فی ما سبق۔

البتہ حنفیہ کی اس توجیہ پر حضرت عائشہؓ کی اس روایت سے اشکال پیدا ہو جاتا ہے جو ترمذیؒ میں مروی ہے ”قالت کانت صلاۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من اللیل ثلاث عشرۃ رکعۃ یوتر من ذلك بخمس لا یجلس فی شیء منهن الا فی اخرهن“ اس سے پانچ رکعتیں ایک سلام بلکہ ایک قعدہ کے ساتھ معلوم ہوتی ہیں۔

اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ دراصل ان میں تین رکعات وتر کے ساتھ دو رکعتیں نفل کی شامل ہیں اور ”لا یجلس“ سے جلوس طویل کی نفی ہے جو دعاء و ذکر کیلئے ہونفس قعدہ کی نہیں چنانچہ معمول یہی ہے کہ دعاء و وتر کے بعد نہیں کی جاتی بلکہ نفلوں کے بعد کی جاتی ہے۔

دوسرا جواب حضرت علامہ عثمانیؒ نے فتاویٰ الملہم میں دیا ہے، وہ یہ کہ حدیث کا مطلب یہ ہے کہ ”ما کان یصلی شیئاً من هذه الصلوۃ جالساً الا السکتین الاخیرتین

۱۔ (ج ۱ ص ۸۶) باب ماجاء فی الوتر بخمس واخرجه مسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص ۲۵۴) باب صلاۃ اللیل وعدد رکعات النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی اللیل الخ ۱۲ مرتبہ غفی عنہ

۲۔ لہذا اس میں ہماری مذکورہ بالا تاویل نہیں چل سکتی اس لئے کہ اس میں صلاۃ اللیل اور وتر بخمس رکعات کو صراحت کے ساتھ علیحدہ بیان کیا گیا ہے ۱۲ مرتبہ غفی عنہ

۳۔ دیکھئے معارف السنن (ج ۴ ص ۱۸۷ و ۱۸۸) ۱۴ م ۴ (ج ۲ ص ۲۹۱) باب صلاۃ اللیل الخ۔

فاتہ کان یصلیہما جالساً یہ توجیہ زیادہ بہتر ہے ۲

اس حدیث کی ایک توجیہ یہ بھی کی گئی ہے کہ یہاں جلوس سے مراد جلوس تسلیم ہے اور مطلب یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم جلوس تو فرماتے تھے لیکن سلام صرف پانچویں رکعت میں پھرتے تھے،

۱۔ علامہ عثمانیؒ کے کلام کی روشنی میں اس توجیہ کی مزید وضاحت یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم وتر کے بعد کی نفلیں اور بعض اوقات وتر سے قبل کی صلاۃ اللیل بیٹھ کر ادا فرماتے تھے اور قیام فی الصلوۃ کے بجائے قعود فی الصلوۃ کو اختیار فرماتے تھے چنانچہ رکعتین بعد الوتر کا ”جالس“ پڑھنا نسائی (ج ۱ ص ۲۵۳) کتاب قیام اللیل و تطوع النہار، باب اباحۃ الصلوۃ بین الوتر و بین رکعتی الفجر میں حضرت عائشہؓ کی روایت سے ثابت ہے فرماتی ہیں ”کان یصلی ثلاث عشرة رکعة، تسع رکعات قائماً یوتر فیہا و رکعتین جالساً اذا اراد ان یرکع و سجد و یفعل ذالک بعد الوتر الخ اور بعض اوقات صلاۃ اللیل کا ”جالس“ پڑھنا حضرت عائشہؓ کی ایک اور روایت سے ثابت ہے صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۵۰) ابواب تقصیر الصلاۃ باب اذا صلی قاعداً ثم صبح او وجد خفۃ تم مابقی (لم تر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصلی صلاۃ اللیل قاعداً قط حتی آسن فکان یقرأ قاعداً حتی اذا اراد ان یرکع قام الخ ان دونوں روایتوں کے مجموعہ سے معلوم ہوا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم وتر کے بعد کی دو نفلیں اور بعض اوقات صلاۃ اللیل بھی جالساً ادا فرماتے تھے۔

اب یہ سمجھئے کہ ”خمس رکعات“ والی مجوٹ عنہا روایت میں حضرت عائشہؓ یہ بتلانا چاہتی ہیں کہ وہ قعود جس کو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم بعض اوقات قیام کی جگہ اختیار فرماتے تھے پانچ رکعتوں (وتر کی تین اور نفل کی دو) میں سے صرف آخر کی رکعتوں میں ہوتا تھا یعنی وتر کے بعد کی نفلیں تو آپؐ جالساً ادا فرماتے تھے لیکن رکعات وتر قیام ہی کے ساتھ ادا فرماتے تھے ”لان الوتر لا یجوز القعود فیہ للقادر علی القیام“ گویا ”خمس رکعات“ کے قعودوں اور سلام کا انکار متصور نہیں بلکہ اس کا اظہار پیش نظر ہے کہ رکعات وتر آپؐ ”قائمًا“ ہی ادا فرماتے تھے نہ کہ ”جالسًا“ ۱۲ رشید اشرف سیفی

۱۳۔ البتہ امام شافعیؒ نے اپنی مسند (۳/۱۲۴) میں ایک روایت نقل کی ہے ”اخبرنا عبد المجید عن ابن جریج عن ہشام بن عروہ عن اسیہ عن عائشہؓ فرمواً کان یوتر بخمس رکعات لا یجلس ولا یسلم الا فی الآخرة منہن ۱۴ علامہ ظفر احمد عثمانیؒ اس کے رد کے بارے میں لکھتے ہیں ”رجالہ رجال الجماعۃ الا ان البخاری لم یخرج لعبد المجید و ہوثقہ اخرجہ لمسلم و غیرہ اعلام السنن (ج ۶ ص ۴۴) باب الایتار بثلاث موصولة و عدم الفصل بینہن بالسلام۔ اس حدیث کو اگر اس کے ظاہر محمول کیا جائے تو (باقی حاشیہ بر صفحہ آئندہ)

لیکن اگر اس توجیہ کو اختیار کیا جائے تو اس کے مطابق یہ کہنا پڑے گا کہ وتر کی تین رکعتیں اور بعد کی دو نفلیں ایک سلام کے ساتھ پڑھی جاسکتی ہیں حالانکہ یہ حنفیہ کا مسلک نہیں۔

صحیح مسلم میں حضرت عائشہؓ سے سعد بن ہشام کی روایت بھی حنفیہ کے مسلک اور ان کی توجیہ پر فیٹ نہیں ہوتی وہ فرماتے ہیں کہ میں نے حضرت عائشہؓ سے پوچھا ”یا اُمّ المؤمنین انبشینی عن وتر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقالت کنا نعدّ له سواکہ وطھورہ فیبعثہ اللہ ماشاء ان یبعثہ من اللیل فیتسوک ویتوضأ ویصلی تسع رکعات لا یجلس فیہا الا فی الثامنة فیذکر اللہ ویحمدہ ویدعوہ ثم ینھض ولا یسلم ثم یقوم ویصلی التاسعة ثم یقعد فیذکر اللہ ویحمدہ ویدعوہ ثم یسلم تسلیماً یُسمّئاً ثم یصلی رکعتین بعد ما یسلم وهو قاعد فتلك احدى عشرة رکعة یا بنی“

یہ حدیث اپنے ظاہر کے اعتبار سے بہت مشکل ہے اس لئے کہ اس کا تقاضا یہ ہے کہ آٹھ رکعات میں تعدہ صرف آٹھویں رکعت پر ہو نیز نماز تہجد اور وتر کے درمیان سلام کا فاصلہ نہ ہو۔

اس کا مطلب یہ ہو گا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم پانچ رکعات میں سے صرف آخری رکعت میں جلوس فرماتے تھے اور اسی میں سلام پھیرتے تھے اور باقی رکعات میں سے کسی بھی رکعت میں نہ جلوس ہوتا تھا اور نہ سلام۔ اس معنی کے لحاظ سے مذکورہ بالا دونوں توجیہوں کی تردید ہو جائے گی اس لئے کہ پہلی توجیہ کا مدار اس بات پر تھا کہ ”لا یجلس“ سے مراد وتر کے بعد کے جلوس طویل کی نفی ہے نہ کہ نفس جلوس و سلام کی، اور دوسری توجیہ میں بھی جلوس و سلام کو ثابت مانتے ہوئے، حدیث کا مطلب یہ بیان کیا گیا تھا کہ ”جالسا“ وتر پڑھنے کی نفی مراد ہے لہذا مسند امام شافعیؒ کی روایت ”لا یجلس ولا یسلم الا فی الآخرة منہن“ سے دونوں کی تردید ہو جائے گی، البتہ مسند شافعیؒ کی مذکورہ روایت کے اگر یہ معنی لئے جائیں ”لا یجلس جلوس التسليم ولا یسلم الا فی الآخرة منہن“ تو اس سے متن میں آگے آنے والی تیسری توجیہ کی تائید ہوگی چنانچہ علامہ عثمانی (اعلام السنن ج ۶ ص ۴۴) میں اس روایت کے بارے میں لکھتے ہیں ”وہی تویذ تاویل نفی القعود بقعود فیہ التسليم اھ واللہ اعلم وعلما اتم واحکم ۱۲ رشید اشرف تجاوز اللہ عن زلہ ومعائبہ۔“

حاشیہ صفحہ ۱۸۷ (ج ۱ ص ۲۵۵ و ۲۵۶) باب صلاة اللیل الخ نیز دیکھئے سنن نسائی (ج ۱ ص ۲۵۰)

باب کیف الوتر تسع ۱۲ مرتب عفی عنہ

علامہ عثمانیؒ نے فتح الملہم میں حنفیہ کی طرف سے یہ توجیہ ذکر کی ہے کہ دراصل ان گیارہ رکعتوں میں چھ رکعتیں تہجد کی، تین رکعتیں وتر کی اور دو رکعتیں وتر کے بعد کی بیان کرنا مقصود ہیں اور ”لا یجلس فیہا الا فی الثامنة“ میں مطلق جلوس کی نفی نہیں ہے بلکہ ایسے جلوس کی نفی ہے جس کے بعد سلام نہ ہو اور مطلب یہ ہے کہ آٹھ رکعات سے پہلے پہلے آپ ہر جلوس پر سلام پھیرتے تھے البتہ آٹھویں رکعت پر آپ صرف جلوس فرماتے اور سلام کے بغیر نویں رکعت کے لئے کھڑے ہو جاتے جو وتر کی تیسری رکعت ہوتی پھر وتر ختم کر کے آپ دو رکعت نفل ادا فرماتے۔ اس توجیہ کے بعد یہ حدیث بھی حنفیہ کے مسلک پر منطبق ہو جاتی ہے اور اس توجیہ کے بغیر کوئی چارہ بھی نہیں ہو

لے (ج ۲ ص ۲۰۳) باب صلوۃ اللیل الم ۱۲ مرتب

علامہ عینیؒ نے بھی اس روایت کی ایک تہ جیہ کی ہر عمدہ ج ۷ ص ۸ قبیل باب صلاۃ الوتر وہ یہ کہ سائل کا سوال صلوۃ الوتر متعلق تھا نہ کہ صلاۃ اللیل سے، اس لئے حضرت عائشہ صدیقہؓ نے بھی مقصود کو پیش نظر رکھ کر اختصار سے کام لیا اور وتر کے جلوس و سلام کو تو ذکر کیا اور بقیہ رکعات کے جلسات و سلام کو نظر انداز کر دیا اور نہ ان کا مقصد صلاۃ اللیل کے جلسات و سلام کا انکار نہیں بلکہ اس کا بیان مقصود ہے کہ صلاۃ اللیل دو وتر کے مجموعہ میں سے آٹھویں رکعت جو وتر کی دوسری رکعت ہوتی تھی اس میں آپ جلوس مع التسلیم نہ فرماتے تھے بلکہ اس کے ساتھ ایک رکعت ملا کر تین رکعات وتر پوری کر لیا کرتے تھے گویا دوسری بہت سی احادیث کی طرح اس حدیث میں بھی رکعتیں وتر پر سلام نہ پھیرنے کو بیان کیا جا رہا ہے چنانچہ دوسری روایت میں سعد بن ہشام ہی حضرت عائشہؓ سے نقل کرتے ہیں ”ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان لا یسلم فی رکعتی الوتر“ (نسائی ج ۱ ص ۲۳۸) باب کیف الوتر بثلاث۔

ابوداؤد (ج ۱ ص ۱۹۰، باب فی صلاۃ اللیل) میں یہ روایت ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے ”کان یوتر بثماني رکعات لا یجلس الا فی الثامنة ثم یقوم فیصلی رکعة اخرى لا یجلس الا فی الثامنة والتاسعة ولا یسلم الا فی التاسعة ثم یصلی رکعتین وہو جالس فتلك احدى عشرة رکعة یا بنی“ علامہ ظفر احمد عثمانیؒ نے بھی اس روایت اور اس جیسی دوسری روایات کے بارے میں ایک اچھی توجیہ کی ہے چنانچہ اس جیسی احادیث کا انہوں نے یہ مطلب بیان کیا ہے ”لا یقعد القعود الطویل ولا یسلم بالجہر والشدۃ حتی یقعد فی الثامنة فیطیل القعود ولا یسلم ثم یصلی اتا یقعد ثم یسلم تسلیمة شریة ولا یلزم منه ترک السلام علی السادۃ ولا ترک القعود علی کل رکعتین کم لا یغنی بل غایۃ ما لزم منه ترک القعود الطویل والسلام الشدید“

کیونکہ خود حضرت عائشہؓ سے بکثرت ایسی روایات منقول ہیں جن سے پتہ چلتا ہے کہ آپ ہر دو رکعت

قبل الثامنة والتاسعة (اعلارسنن ج ۶ ص ۴۴، باب الايتار بثلاث موصولة الخ) جس کا حاصل یہ ہوا کہ اس جیسی روایات میں دوسری رکعت میں جلوس و سلام کی نفی نہیں بلکہ یہ بیان کرنا مقصود ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم آٹھ رکعت سے قبل قعدہ طویلہ نہیں فرماتے تھے اگرچہ قعدہ غیر طویلہ کے ساتھ سلام پھیر دیا کرتے تھے البتہ آٹھویں رکعت میں قعدہ طویلہ فرماتے اور سلام پھیرے بغیر کھڑے ہو جاتے پھر نویں رکعت پڑھ کر خوب زور سے اس قدر بلند آواز کے ساتھ سلام پھیرتے کہ اس سے قبل کی کسی رکعت پر اتنی شدت کے ساتھ سلام نہ پھیرا ہوتا۔

علامہ عثمانیؒ کی توجیہ کے پہلے جزر (کہ آپ آٹھویں رکعت سے پہلے قعدہ طویلہ نہیں فرماتے تھے) کی تائید روایت مسلم (ج ۱ ص ۲۵۶) کے جملہ ”ويعلى تسع ركعات لا يجلس فيها الا في الثامنة فيذكر الله ويحسده ويدعوه ثم ينهض ولا يسلم“ سے ہوتی ہے اور دوسرے جزر (کہ لا یسلم سے سلام بالشدة کی نفی ہے نہ کہ نفس سلام کی) کی تائید ابوداؤد (ج ۱ ص ۱۹۰، باب صلاة الليل) کی ایک دوسری روایت (جو خود صاحب توجیہ نے بھی نقل کی ہے) کے جملہ ”وسلم تسليمه واحدة شديدة يكاد يوقظ أهل البيت من شدة تسيمه“ سے ہوتی ہے علامہ عثمانیؒ اپنی توجیہ کے بارے میں لکھتے ہیں ”ولاحتملنا الروايات كلها على ظاهرها لكان العمل بالقول (ای یہذا التوجيه الذي ذكرنا) والاخذ به الزم وادقم لاسيما والروايات الفعلية في كيفية صلاته صلى الله عليه وسلم بالليل مختلفة جداً لاسيما ما روتہ عائشہؓ فانها كثيرة الاختلاف بحيث يصعب اجمع بينها كما لا يخفى على من تأمل فيما ذكرنا ونتج الأحاديث بطرقها والفاظها“ (اعلارسنن ج ۶ ص ۴۵۴) رشید شرف غفر اللہ لہ۔ مثلاً حضرت عائشہؓ کی یہ روایت ”ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان اذا صلى العشاء دخل المنزل ثم صلى ركعتين ثم صلى بعدهما ركعتين اطول منهما ثم اوتر بثلاث لا يفضل بينهما“ رواہ احمد۔ اسناد معتبرہ، ائمالسنن (ص ۱۶۲) باب الوتر بثلاث ركعات۔

نیز حضرت عائشہؓ ایک طویل حدیث مرفوعہ میں فرماتی ہیں ”وكان يقول (ای النبی صلی اللہ علیہ وسلم) فی کل رکعتین التحية“ رواہ مسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص ۱۹۴) باب ما یصح صفة الصلوة وما یفتح به الخ۔ نیز حضرت ابن عمرؓ کی مرفوعہ روایت میں ہے ”صلوة الليل مثني مثني“ ترمذی (ج ۱ ص ۸۴) باب ما جاء ان صلوة الليل مثني مثني۔ ان جیسی تمام روایات اس بات پر دال ہیں کہ حضرت عائشہؓ سے سہین ہشام کی ”لا یجلس فیہا الا فی الثامنة“ والی روایت اپنے ظاہر پر محمول نہیں ہو۔ واللہ اعلم وعلماؤہم واحکم ۲ مرتب غفر لہ

پر بیٹھے اور سلام پھیرتے اور آخر میں تین رکعات بطور وتر ادا فرماتے تھے۔ واللہ اعلم

بحث فی ان الثلاث موصولة بسلام واحد

یہاں تک تین رکعات وتر کا مسئلہ صاف ہو گیا اب یہ مسئلہ رہ جاتا ہے کہ یہ تین رکعات ایک سلام کے ساتھ تھیں یا دو سلاموں کے ساتھ۔ حنفیہ کا کہنا یہ ہے کہ یہ تینوں رکعات ایک ہی سلام کے ساتھ تھیں جس کی دلیل یہ ہے کہ تثلیث وتر کی جو روایات اوپر ذکر کی گئی ہیں ان میں کہیں دو سلاموں کا ذکر نہیں۔ اگر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا معمول دو سلاموں کے ساتھ تین رکعتیں پڑھنے کا ہوتا تو یہ ایک غیر معمولی بات ہوتی اور حضرات صحابہ کرامؓ اس کی تفصیل ضرور بیان فرماتے لہذا چونکہ روایات میں دو سلاموں کا ذکر نہیں اس لئے یہی کہا جائے گا کہ آپ یہ تین رکعتیں

۱۔ روایات ایتار کے بارے میں حنفیہ کی توجیہ پر حضرت ابو ایوب انصاریؓ کی روایت سے بھی انکال ہوتا ہے جو سنن نسائی (ج ۱ ص ۲۴۹) باب ذکر الاختلاف علی الزہری فی حدیث ابی ایوبؓ فی الوتر تحت باب کیف الوتر بثلاث) میں مروی ہے ”عن ابی ایوبؓ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال الوتر حق فمن ساء الوتر بسبع ومن ساء الوتر بخمس ومن ساء الوتر بثلاث ومن ساء الوتر بواحدة“ اس حدیث کا ظاہر یہ ہے کہ وتر پڑھنے والے کو ایک سے لیکر سات رکعات تک وتر پڑھنے کا اختیار حاصل ہے اس حدیث میں ”وتر بواحدة“ میں یہ توجیہ نہیں چل سکتی کہ ماقبل کے شفع میں ایک رکعت ملا کر تین رکعات وتر مکمل کر لی جائیں اس لئے کہ حنفیہ کی توجیہ کی روشنی میں ”وتر بواحدة“ کا مطلب ہوگا ”وتر بثلاث“ حالانکہ ”وتر بثلاث“ کو اس حدیث میں مستقلاً ذکر کیا گیا ہو اور دونوں (وتر بواحدة اور وتر بثلاث) کا تقابل اس پر دال ہے کہ ان میں سے ہر ایک دوسرے کا غیر ہے۔

امام طحاویؒ نے شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۱۴۲) باب الوتر میں اس کا جو جواب دیا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ اس حدیث سے جو تخییر صحیح میں آرہی ہو امت محمدیہ کا اجماع اس کے خلاف ہے۔ ”فلل اجماع علی نسخ ہذا“ اس اجماع کی تفصیل ہم انشاء اللہ آگے ذکر کریں گے ”ارشید اشرف

۲۔ البیہ مستدرک حاکمؒ میں حضرت عائشہ کی ایک روایت جو شبابہ بن سوار کے طریق سے مروی ہو، اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم دو رکعت پر سلام پھیر کر ایک رکعت سے ایتار فرماتے تھے چنانچہ روایت کے الفاظ یہ ہیں ”کان یوتر بركعة وکان یتکلم بین الکرعتین والركعة“ معارف ابن

معمول کے مطابق نماز معرب کی طرح ایک ہی سلام کے ساتھ ادا فرماتے

(ج ۴ ص ۲۶۴) فی شرح باب ماجاء فی الوتر علی الراحلة تحت عنوان ”خاتمة بحث الوتر“ علامہ بنوریؒ نے اس روایت سے متعلق حضرت کشمیریؒ کا قول نقل کیا ہے ”ومن الحجب ان الشافعية لم يستدلوا به و الحديث قوى والحقیقہ لم یوجہوا الی جوابہ وبہ مشکل وقد مکثت نحو اربع عشرة سنة التفکر فیہ ثم سنخ لی جواب یشفی ویکنی“

حضرت کشمیریؒ کا یہ جواب علامہ بنوریؒ نے معارف السنن (ج ۴ ص ۲۰۳) میں باب ماجاء فی الوتر بخش کی شرح کے تحت ذکر کیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اس حدیث میں تکلم سے مراد وتر اور سنت فجر کے درمیان کا تکلم ہی یعنی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم صلوة اللیل اور وتر سے فارغ ہو کر فجر کی سنن قبلہ کی ادائیگی سے پہلے تکلم کر لیا کرتے تھے، گویا اس حدیث میں ”کان یوتر برکعة“ ایک مستقل جملہ ہی جو اس بات کو بیان کر رہا ہے کہ آپ ایک رکعت سے ایثار کر لیا کرتے تھے یعنی دو رکعتوں کے ساتھ ایک رکعت ملا کر وتر مکمل کر لیا کرتے تھے، دوسرا جملہ ”وکان یتکلم بین الرکتین والرکعة“ بھی ایک مستقل جملہ ہے جس میں رکعتین کا مصداق فجر کی سنن قبلہ ہیں اور ”رکعت“ کا مصداق دو رکعت ہی جس سے وتر کو مکمل کیا گیا۔ مختصر یہ کہ رکعتین سے سنن فجر مراد ہیں نہ کہ وتر کی شروع کی دو رکعتیں، شائد یہی وجہ ہے کہ حدیث میں ”وکان یتکلم بین الرکتین والرکعة من الوتر“ نہیں فرمایا گیا۔ واللہ اعلم

بہر حال یہ حدیث اپنے ظاہر پر محمول نہیں اور اس کی توجیہ ضروری ہو ورنہ اگر اس کو اس کے ظاہر پر رکھ جائے تو دوسری بہت سی احادیث سے اس کا تعارض لازم آئے گا اس لئے کہ یہ اپنے ظاہر کے اعتبار سے اس پر دلالت کہے گی کہ وتر کی شروع کی دو اور آخری رکعت کے درمیان فصل ہو گا جبکہ دوسری روایات بکثرت اس پر دال ہیں کہ دونوں کے درمیان کوئی فصل نہیں، مثلاً حفصہ عائشہؓ کی ایک روایت میں یہ جملہ ”ثم وتر بثلاث لا یفصل بینہن“ رواہ احمد باسناد یعتبر بہ (آثار السنن ص ۱۶۲) باب الوتر بثلاث رکعات۔ نیز حضرت عائشہؓ کی ایک دوسری روایت ”ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان لا یسلم فی رکعتی الوتر، سنن نسائی (ج ۱ ص ۲۴۸) باب کیف الوتر بثلاث۔

مستدرک حاکم کی روایت کی ایک توجیہ یہ بھی ممکن ہے کہ اسے صلاة بتیوار (التي یحکون علی رکعتہا) کی ممانعت سے قبل پر محمول کر لیا جائے، کذا قال استاذنا العلّام الشیخ سبحان محمود ادام اللہ بقاۃً حدیث بتیوار حافظ ابن عبد البرؒ نے ”التمہید“ میں ذکر کی ہے ”عن ابی سعید ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

تھے البتہ صحابہ کرامؓ میں سے صرف حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے مروی ہے کہ وہ وتر کی تین رکعات دو سلاموں کے ساتھ پڑھا کرتے تھے اور اس عمل کو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب فرماتے تھے، لیکن تحقیق سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو خود اس طرح نماز پڑھتے ہوئے نہیں دیکھا ہوگا چنانچہ یہ کہیں ثابت نہیں کہ انہوں نے عیسیٰ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سیکھا ہو یا آپؐ نے ان کو اس کی تلقین فرمائی ہو بلکہ وہ صحیح مسلم میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد کے راوی ہیں ”الوتر رکعة من آخر الليل“ لہذا ظاہر یہ ہے کہ انہوں نے اس ارشاد کا مطلب یہ سمجھا کہ ایک رکعت منفرداً پڑھی جائے گی اور چونکہ تین رکعات وتر بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت تھیں لہذا دونوں میں انہوں نے تطبیق اس طرح دی

علیہ وسلم نبی عن ابیہ ان یصلی الرجل واحدة یوتر بہا“ انظر نصب الرایۃ (ج ۲ ص ۱۳۰) باب صلاة الوتر (ج ۲ ص ۱۴۲) باب سجود السهو، حدیث قبیرار سے متعلقہ تحقیق انشاء اللہ ہم آگے ذکر کریں گے۔ بہر حال حضرت عائشہؓ کی روایت مستدرک کی دونوں توجیہیں ممکن ہیں، البتہ حضرت کشمیریؒ کی توجیہ علی سبیل الانکار ہے اور استاد محترم کی توجیہ علی سبیل التسلیم ہے فتدبر ۱۲ رشید اشرف عفی عنہؒ چنانچہ حضرت عائشہؓ سے مروی ہے ”ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان لا یسلم فی رکعتی الوتر نسائی (ج ۱ ص ۲۴۸) باب کیف الوتر بثلاث۔ نیز حضرت عائشہؓ سے مروی ہے ”قالت قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الوتر ثلاث کثلاث المغرب (قال الہیثمی) رواہ الطبرانی فی الاوسط وفيہ ابویہ البکر اوی وفيہ کلام کثیر، مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۲۴۲) باب عدد الوتر، لیکن ابویہ بکر اوی کے ضعف کے باوجود یہ حدیث قابل استدلال ہو سکتی ہے اس لئے کہ اس حدیث کا مفہوم متعدد صحابہ کرامؓ سے موقوفاً مروی ہے مثلاً حضرت ابن مسعودؓ و ابن عباسؓ۔ دیکھئے مؤطا امام محمد (ص ۱۳۶) باب السلام فی الوتر ۱۲ رشید اشرف کان اللہ لہ۔ ”انہ کان یفعل بن شفعہ و وترہ تسلیمة و اخیر ابن عمرؓ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یفعل ذالک (قال النیموی) رواہ الطحاوی فی اسنادہ مقال آثار سنن (ص ۱۵۸) باب الوتر برکعة۔ نیز حضرت ابن عمرؓ ہی کے بارے میں بخاری (ج ۱ ص ۱۳۵) ابواب الوتر، باب ماجاء فی الوتر (ص ۱۵۸) میں مروی ہے ”کان یسلم بین الرکعة و الرکعتین فی الوتر حتی یامر ببعض حاجتہ“

حضرت ابن عمرؓ کے علاوہ حضرت سعد بن ابی وقاصؓ کے بارے میں بھی مروی ہے ”یوتر بواحدة بعد صلاة العشاء لا یرید علیہا حتی یقوم من جو فی اللیل (قال النیموی) رواہ البیہقی فی المعرفة و اسنادہ صحیح آثار سنن (ص ۱۵۹)۔ (ج ۱ ص ۲۵۴) باب صلاة اللیل الخ و سنن نسائی (ج ۱ ص ۲۴۴) باب کم الوتر ۹ ص ۱۲

کہ یہ تین رکعتیں دو سلاموں کے ساتھ پڑھی جائیں لہذا یہ ان کا اپنا اجتہاد ہے۔

لیکن مسند احمد کی روایت سے بظاہر اس کی تردید ہوتی ہے۔ اس لئے کہ وہ اپنے ظاہر کے اعتبار سے اس پر دال ہے کہ ”فصل بین رکعتی الوتر والركعة“ حضرت ابن عمرؓ کا اجتہاد نہیں بلکہ واقعہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل ہے جسے انہوں نے روایت کیا ہے۔ ”عن عبد اللہ عمرؓ قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یفعل بین الوتر والشفع بتسلیمة ویسبحنا“ (قال النبیوی) رواہ احمد باسناد قوی۔ آثار السنن (ص ۱۵۸) باب الوتر برکعة۔

ہم طحاوی (ج ۱ ص ۱۳۶) کے حوالہ سے حضرت ابن عمرؓ کے بارے میں نقل کر چکے ہیں ”انہ کان یفعل بین شفعہ ووترہ بتسلیمة واخبر ابن عمرؓ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یفعل ذاک۔“ اس سلام کے بارے میں امام طحاویؒ لکھتے ہیں ”یحتمل ان یكون التسلیمة یرید بہا التشہد“ مطلب یہ کہ اس تسلیم سے تشہد کا سلام مراد ہے یعنی ”السلام علیک ایہا النبی الخ“ جس کی توضیح یہ ہے کہ حضرت ابن عمرؓ تشہد کے اس سلام کو فسخ صلوٰۃ سمجھتے تھے چنانچہ مصنف عبدالرزاق (ج ۲ ص ۲۰۴، رقم ۳۰۷۴) میں ”باب التشہد“ کے تحت مروی ہے ”لا یسلم فی المثنی الاولیٰ کان یرى ذلک فسحاً لصلوٰتہ“ نیز مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۱ ص ۲۹۳ و ۲۹۴) میں ”باب فی التشہد فی الصلوٰۃ کیف ہو؟“ کے تحت حضرت ابن عمرؓ کے بارے میں مروی ہے ”انہ کان لا یقول فی الركعتین السلام علیک ایہا النبی السلام علینا وعلیٰ عباد اللہ الصالحین“ دونوں حدیثوں کے مجموعہ سے یہی بات ثابت ہوئی کہ حضرت ابن عمرؓ تشہد اول میں ”السلام علیک ایہا النبی الخ“ پڑھنے کو فسخ صلوٰۃ سمجھتے تھے۔ لہذا ہو سکتا ہے کہ حضرت ابن عمرؓ نے جب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے تشہد اول میں یہ کلمات پڑھے تو وہ سمجھے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اپنی نماز سے خارج ہو گئے دان لم یکن ہو تسلیم القطع لہذا حضرت ابن عمرؓ نے روایت کرنا شروع کر دیا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم وتر کی دو اور تیسری رکعت کے درمیان سلام سے فصل فرماتے تھے پھر تشہد کے اس سلام کو کبھی زور سے پڑھا ہوگا اس لئے حضرت ابن عمرؓ نے روایت کرنا شروع کر دیا ”کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یفعل بین الشفع والوتر بتسلیمة ویسبحنا“۔ فاذن بناءً واحادیث ابن عمرؓ علی ظنہ واجتہادہ۔ اس تشریح سے مسند احمد میں حضرت ابن عمرؓ کی روایت مذکورہ بالا سے بھی

حنفیہ کے مسلک پر کوئی اعتراض نہ ہو سکے گا، نیز تشریح مذکورہ فی المتن بھی بغیر کسی تکلف کے درست ہو جائے گی۔

(باقی بر صفحہ آئندہ)

اس کے برخلاف حنفیہ "الوتر رکعة من آخر الليل" کا یہ مطلب بیان کرتے ہیں کہ تہجد کے شفع کے ساتھ ایک رکعت کا اضافہ کر کے اسے تین رکعات بنا دیا جائے نہ یہ کہ ایک رکعت منفرد اپڑھی جائے۔ حنفیہ کے بیان کردہ مطلب و وجہ اور مسلک کی تائید مندرجہ ذیل دلائل سے ہوتی ہے۔

۱۔ حضرت عبداللہ بن عباسؓ بھی "الوتر رکعة من آخر الليل" والی حدیث کے راوی ہیں اس کے باوجود وہ وتر کی تین رکعات کو ایک سلام کے ساتھ پڑھنے کے قائل ہیں جس سے

اس پر اشکال ہوتا ہے کہ مؤطا امام مالکؒ (ص ۷۳، باب التشہد فی الصلوٰۃ) میں نافع کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابن عمرؓ اولیٰ اور قعدہ اخیرہ دونوں میں "السلام علی النبی ورحمۃ اللہ وبرکاتہ" فرماتے تھے چنانچہ نافع حضرت ابن عمرؓ کا وہ تشہد جس میں "السلام علی النبی الخ" کا بھی ذکر ہے نقل کر کے ابن عمرؓ کے بارے میں فرماتے ہیں "لیقول (ای یقرأ ابن عمرؓ) ہذا فی الرکعتین الاولیین ویدعو اذا قضی تشہدہ بما بالہ فاذا جلس فی آخر صلاۃ تشہد كذلك ایضاً" اس طرح حضرت ابن عمرؓ کی دونوں روایتوں میں تعارض ہو جاتا ہے چنانچہ حضرت کشمیریؒ فرماتے ہیں "فاشکل الامر ولم یظہر لی وجه التوفیق بینہما ولم اجد تفصیل مذہب ابن عمرؓ من خارج لکی یزول الاشکال" معارف السنن (ج ۴ ص ۲۱۱)

لیکن حضرت کشمیریؒ نے "الکشف" میں فرمایا "فکانہ رجع عنہ او عنہ فیہ تفصیل فیسلم فی السطوع بارادۃ الفصل لانی المکتوبہ مثلاً بقریۃ قولہ فی روایۃ المؤطا (ص ۷۴) ثم یرد علی الامام واللہ اعلم (معارف السنن ج ۴) یعنی ممکن ہے کہ حضرت ابن عمرؓ شروع میں تشہد کے اندر سلام کے الفاظ کہتے ہوں اور بعد میں تشہد اول میں سلام کے الفاظ کہتا آپ نے چھوڑ دیا ہو اور یہ بھی ممکن ہے کہ وہ سطوع میں فصل کے ارادہ سے کلمات سلام کا تکلم کرتے ہوں اور مکتوبہ میں رکعتین اولیین میں سلام تشہد سے فصل نہ کرتے ہوں چنانچہ اس کی تائید "ثم یرد الامام" کے الفاظ سے ہوتی ہے واللہ اعلم ۱۲

(ہذا البحث کلمہ ماخوذ من معارف السنن (ج ۴ ص ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۲) بالزیادات والتغیر من المرتب علی عنہ) ۱۳۔ چنانچہ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۵۷) باب صلاۃ اللیل الخ) میں حضرت ابو جہزہؓ سے مروی ہے فرماتے ہیں، سالت ابن عباس عن الوتر فقلت سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول رکعة من آخر اللیل الخ ۱۲ مرتب الخ چنانچہ وہ "یتوتت فی بیت خالہ" والی روایت میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی صلاۃ اللیل کو بیان کرنے کے بعد فرماتے ہیں "ثم اوتر بثلاث" صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۶۱) (باقی حاشیہ صفحہ آئندہ)

یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ انہوں نے ”الوتر رکعة من آخر الليل“ کا مطلب وہی سمجھا ہے جو حنفیہ نے بیان کیا۔

۲۔ حضرت عائشہؓ ”اعلم الناس بوتر رسول الله صلى الله عليه وسلم“ تھیں اور ان کی روایات میں تثلیث وتر کا ذکر مطلقاً آیا اور انہوں نے کہیں بھی دو سلاموں کا تذکرہ نہیں فرمایا۔
 ۳۔ حضرت عبداللہ بن عمرؓ کے بارے میں یہ ثابت نہیں ہے کہ انہوں نے بذات خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی صلاۃ اللیل کا یا صلاۃ الوتر کا مشاہدہ کیا ہو اس کے برخلاف حضرت عائشہؓ

باب صلاۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم ودعاء باللیل، اس روایت کا ظاہر یہی ہے کہ یہ تین رکعتیں ایک سلام کے ساتھ پڑھی گئی تھیں اور حضرت ابن عباسؓ کی اس میں شرکت روایت میں مضمر ہے۔ نیز مؤطا امام محمد (ص ۱۴۶، باب السلام فی الوتر) میں حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے وہ فرماتے ہیں ”الوتر کصلوة المغرب“ جس کا مطلب یہ ہے کہ حضرت ابن عباسؓ وتر کی تین رکعات کو مغرب کا تین رکعات کی طرح ایک سلام کے ساتھ پڑھنے کے قائل ہیں۔ ۱۲ رشید اشرف عفی عنہ

البیہ مستدرک حاکم میں حضرت عائشہؓ کی روایت ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے ”کان یوتر بركة وکان یتکلم بین رکعتین والركعة“ معارف السنن (ج ۴ ص ۲۶۴، خاتمة بحث الوتر) لیکن اس روایت کا جواب اور اس سے متعلقہ بحث ہم تفصیل سے پیچھے حاشیہ میں ذکر کر چکے ہیں ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

۵۔ البیہ مسند احمد کی ایک روایت سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابن عمرؓ نے بھی آپؐ کی صلاۃ الوتر کا مشاہدہ کیا تھا چنانچہ وہ فرماتے ہیں ”کان رسول الله صلى الله عليه وسلم يفصل بين الوتر والشفع بتسليمة ويسبحها“ (قال الفيثوی) رواه احمد باسناد قوي۔ آثار السنن (ص ۱۵۸) باب الوتر بركة۔ لیکن اس کے جواب میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ روایت فصل حضرت ابن عمرؓ کا تفرد ہے جبکہ حضرت ابن مسعودؓ، حضرت ابی بن کعبؓ، حضرت انسؓ اور حضرت عائشہؓ نیز دوسرے جلیل القدر صحابہ کرامؓ ایک سلام کے ساتھ تین رکعات وتر کے قائل اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کے ناقل ہیں لہذا ان کی روایات کو ترجیح ہوگی۔ نیز حدیث نبی عن البیہ جو متن میں آگے آ رہی ہے وہ حضرت ابن عمرؓ کی روایت کے معارض ہے اور حدیث تبیر قولی ہے جبکہ روایت ابن عمرؓ فعلی ہے اور قولی روایت بالاتفاق فعلی پر مقدم ہوتی ہے، علاوہ ازیں روایت ابن عمرؓ بیح ہے اور تبیر محرم، اور جب بیح و محرم میں تعارض ہو جائے تو محرم کو ترجیح ہوتی ہے لہذا ان تمام باتوں کی روشنی میں حضرت ابن عمرؓ کی روایت ہمارے خلاف حجت نہیں ہو سکتی۔ تفصیل کیلئے دیکھئے اعلا السنن (ج ۶ ص ۵۵۶) قبیل باب وجوب القنوت۔ حضرت ابن عمرؓ کی روایت سے متعلقہ کسی قدر مزید کلام ہم پیچھے بھی حاشیہ میں ذکر کر چکے ہیں ۱۲ رشید اشرف جعلہ اللہ خادم السنۃ

مسلسل اس کا مشاہدہ کرتی رہیں (چنانچہ کتب احادیث ان کی روایات سے بھری پڑی ہیں) نیز حضرت ابن عباسؓ سے بھی اس کا مشاہدہ کرنا ثابت ہے۔ لہذا ان حضرات کے مسلک روایات کو حضرت ابن عمرؓ کے مسلک روایات کے مقابلہ میں ترجیح حاصل ہوگی۔

۴ اگر "ایتار بسکعة واحدة" کا وہ مطلب نہ لیا جائے جو حنفیہ نے لیا ہے تو یہ روایات اس حدیث کے معارض ہوں گی جس میں مروی ہے "أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن البتيراء أن يصلي الرجل واحدة يوتر بها" اس حدیث کی سند پر اگرچہ کلام ہے لیکن یہ متعدد اسانید کے ساتھ مروی ہے اور حافظ ابن حجرؒ نے لسان المیزان میں عثمان بن محمد کے ترجمہ کے تحت اس حدیث کی ایک سند ذکر کی ہے جس کے تمام رجال ثقات ہیں البتہ عثمان بن محمد

۱۔ دیکھئے صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۲۶) باب صلوة النبی صلی اللہ علیہ وسلم ودعاہ باللیل ۱۲ مرتب لہ اخرجہ ابن عبد البر فی کتاب التہیید انظر نصب الراية (ج ۲ ص ۱۲۰، باب صلوة الوتر، و (ج ۲ ص ۱۷۲) باب سجود السهو ۱۲ مرتب غفر اللہ لہ ولوالدیہ۔

۲۔ چنانچہ نیل الاوطار (ج ۲ ص ۸۷۷) میں یہ محدثین کعب قرظی سے بھی مرسل مروی ہے، دیکھئے اعلام السنن (ج ۶ ص ۵۴) قبیل باب وجوب القنوت "یہ اگرچہ مرسل ضعیف ہے لیکن حضرت ابوسعید خدریؓ کی مکتبہ فی المتن روایت سے اس کی تائید ہوتی ہے نیز حضرت ابن مسعودؓ کا اثر بھی اس کیلئے مؤید ہے "عن حصین قال بلغ ابن مسعود ان سعداً یوتر برکعة قال ما اجزأت رکعة قط" (قال البیہقی) رواہ الطبرانی فی الکبیر۔ و حصین لم یدرک ابن مسعود واسنادہ حسن۔ مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۲۴۲) باب عدد الوتر۔ حافظ زیلعیؒ نے بھی یہ روایت معجم طبرانی کے حوالہ سے نقل کی ہے اور حصین اور حضرت ابن مسعودؓ کے درمیان ابراہیم کا واسطہ ذکر کیا ہے۔ دیکھئے نصب الراية (ج ۲ ص ۱۲۱) باب صلاة الوتر۔ نیز دیکھئے "الدراية فی تخریج احادیث الهدایة" (ج ۱ ص ۱۹۲) باب صلاة الوتر تحت عنوان "ومن الآثار فی الوتر بثلاث" امام محمدؒ نے بھی یہ روایت مؤطا (ص ۱۴۶) باب السلام فی الوتر میں ذکر کی ہے لیکن صرف ان الفاظ کے ساتھ "ما اجزأت رکعة واحدة قط" مرتب عفا اللہ عنہ

۳۔ انظر معارف السنن (ج ۴ ص ۲۳۴) فی شرح باب ما جاء فی الوتر برکعة ۱۲ مرتب ۴۔ عثمان بن محمد کے بارے میں تفصیلی بحث اعلام السنن (ج ۶ ص ۵۳ و ۵۴) قبیل باب وجوب القنوت میں ملاحظہ فرمائیں، نیز دیکھئے معارف السنن (ج ۴ ص ۲۳۴ و ۲۳۷ و ۲۳۸) ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

مختلف فیہ راوی ہیں لیکن اکثر محدثین نے ان کی توثیق کی ہے اور صرف امام عقیلی نے ان پر جرح فرمائی ہے اور ان کے بارے میں یہ معروف ہے کہ وہ جرح میں متشدد ہیں اس کے باوجود انہوں نے ان پر جرح کے لئے بکے الفاظ استعمال کئے ہیں یعنی ”الغالب علی حدیثہ الوہم“ لہذا ان کی حدیث حسن سے کم نہیں اور تیسرے سے مانعت ثابت ہے۔

۱۔ انظر معارف السنن (ج ۲ ص ۲۳۷) ۲ مرتب

۳۔ علامہ نضر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ نے حدیث تیسرے کے ثبوت پر طحاوی (ج ۱ ص ۱۲۶) باب اول میں مطلب بن عبد اللہ مخزومی کی روایت سے بھی استدلال کیا ہے ”ان رجلاً سأل ابن عمر عن الوتر فاسره ان یفعل وقال الرجل انی لأخاف ان یقول الناس ہی البتیر فقال ابن عمر ترید سنۃ اللہ و سنۃ رسولہ صلی اللہ علیہ وسلم ہذہ سنۃ اللہ و سنۃ رسولہ صلی اللہ علیہ وسلم“ علامہ عثمانی فرماتے ہیں ”فقد سمع ابن عمر ہذا رای انی لأخاف ان یقول الناس ہی البتیر“ من الرجل ولم ینکرہ ولم یقل ان النبی عن البتیر لہذا لہ و ہذا یشر بان النبی عن البتیر کان معروفاً بین المسلمین اذ ذاک ولذا قال الرجل انی أخاف ان یقول الناس ہی البتیر“ اعلار السنن (ج ۶ ص ۵۴) قبیل باب وجوب القنوت۔

پھر جہاں تک حضرت ابن عمرؓ کے قول ”ہذہ سنۃ اللہ و سنۃ رسولہ صلی اللہ علیہ وسلم“ کا تعلق ہو سو یہ ان کے اپنے مسلک کے مطابق ہے اور ان کے مسلک کی تفصیل اور اس کی مروجیت ترجیح راجح کے ساتھ صحیح ذکر کی جا چکی ہے۔

واضح ہے کہ بُتیراء، بُتیراء کی تصغیر ہے جو بتر بمعنی اقطع سے ماخوذ ہے۔ پھر صلاۃ بتیرار کی دو تفسیریں بیان کی گئی ہیں ایک حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے ”انما البتیر ان یرکب الرجل الرکعۃ التامۃ فی رکوعہا وسجودہا وقیامہا ثم یقوم فی الاخری فلا یتیم لہا رکوعاً ولا سجوداً ولا قیاماً فتمتک البتیر“ سنن کبریٰ بیہقی (ج ۳ ص ۲۶) باب الوتر بركعة واحدة ومن اجاز الخ لیکن بیہقی کی جس روایت میں یہ تفسیر موجود ہے وہ حدیث ضعیف ہے کذا قال العلامة العثماني فی اعلار السنن (ج ۶ ص ۵۵) صلاۃ بتیرار کی دوسری تفسیر یہ کی گئی ہے ”ما کانت علی رکعۃ“ یعنی ایک رکعت کی نماز، حنفیہ کے نزدیک یہی تفسیر راجح ہے اس لئے کہ حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایت مرفوعہ میں صلاۃ بتیرار کی یہی تفسیر بیان کی گئی

ہے یعنی ”ان یرکب الرجل واحدة یوتر بہا“ ظاہر یہ ہے کہ یہ تفسیر بھی حدیث مرفوعہ کا جزو ہے اور اگر کسی بالفرض اس کو حضرت ابوسعید خدریؓ کی بیان کردہ تفسیر قرار دیا جائے تب بھی راوی حدیث کی تفسیر دوسری ہے۔

۵۔ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی ایک بڑی جماعت جن میں حضرت ابو بکر صدیقؓ، حضرت عمر فاروقؓ، حضرت علیؓ، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ، حضرت ابن عباسؓ، حضرت حذیفہ بن الیمانؓ،

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) تفسیروں کے مقابلہ میں رائج ہوتی ہے لہذا مسلاۃ بتیار کے بارے میں اگر حضرت ابن عمرؓ کی تفسیر ثابت بھی ہو تب بھی وہ حضرت ابوسعیدؓ کی تفسیر کے مقابلہ میں مرجوح ہوگی اس لئے کہ حضرت ابن عمرؓ حدیث بتیار کے راوی نہیں واللہ اعلم ۱۲ رشید اشرف بقرہ اللہ بیوب نفسہ وجعل یومہ خیراً من اسمہ ۔
۱۱۔ کتب حدیث میں حضرت ابو بکر صدیقؓ سے متعلقہ کوئی اثر احقر کو تراش و جستجو کے باوجود نہ مل سکا ۱۲ رشید اشرف غفرلہ
۱۳۔ عن عمر بن الخطاب انہ قال ما احب انی ترک التریثلاث وان لی حمر النعم، مؤطا امام محمد (ص ۱۴۵ و ۱۴۶) بالاسلام فی الوتر
”عن السور بن محرز قال دفنا ابابکر لیلاً فقال عمر انی لم اوتر فقام وصغفنا وراہ فصلی ثلاث رکعات لم یسلم الا فی آخرہن، طحاوی (ج ۱ ص ۱۴۳) باب الوتر و فی آثار السنن (ص ۱۶۳) باب الوتر ثلاث رکعات (اسناد صحیح ۱۲ مرتبہ)
۱۴۔ حضرت علیؓ کی روایت پیچھے ذکر کی جا چکی ہے دیکھئے ترمذی (ج ۱ ص ۸۶) باب ماجاء فی الوتر ثلاث، نیز ازاذان ابو عمرو سے مروی ہے ”ان علیا کان یوتر ثلاث، کنز العمال (ج ۸ ص ۴۲، رقم ۲۸۵، الوتر) و مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۲۹۳) من کان یوتر ثلاث او اکثر ۱۲ مرتبہ عفا اللہ عنہ

۱۵۔ عن علقمہ قال اخبرنا عبد اللہ بن مسعودؓ انہون ما یكون الوتر ثلاث رکعات، مؤطا امام محمد (ص ۱۴۶) باب السلام فی الوتر، نیز علامہ عینیؒ نے ابن ابی شیبہؒ کے حوالہ سے نقل کیا ہے کہ ”اوتر سعد بن ابی وقاصؓ برکعتہ فانکر علیہ ابن مسعود وقال ما ہذا البتیر انتی لا تعرفہا علی عبد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، معارف السنن (ج ۲ ص ۲۲۵)
۱۶۔ حضرت ابن عباسؓ سے متعلقہ روایت پیچھے گزر چکی ہے نیز مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۲۹۹) باب فی الوتر ما یقرأ فیہ، میں حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے ”ان النبی صلی اللہ علیہ کان یوتر ثلاث یقرأ فیہن بسج اسم ربک الاعلیٰ و قل یا ایہا الکفرون و قل ہو اللہ احد“ نیز حضرت سعید بن جبیرؓ حضرت ابن عباسؓ کے بارے میں نقل کرتے ہیں ”ان کان یوتر بثلاث بسج اسم ربک الاعلیٰ و قل یا ایہا الکفرون و قل ہو اللہ احد“ (حوالہ بالا)
۱۷۔ حضرت ابن عباسؓ ہی سے مروی ہے کہ ”الوتر کصلوۃ المغرب“ مؤطا امام محمد (ص ۱۴۶) باب السلام فی الوتر ۱۲ رشید اشرف کان اللہ و ہولیلہ ۔

۱۸۔ قال العلامة البیہقیؒ فی معارف السنن (ج ۲ ص ۲۲۶) قبیل باب ماجاء فی الوتر برکعتہ ”الوتر فی حدیث حذیفہ ثلاث کما یظہر من العمدة (ج ۳ ص ۶۳۲، کشف الستر) ۱۱ ۱۲ مرتبہ غفرلہ

حضرت انسؓ اور حضرت ابی بن کعبؓ جیسے جلیل القدر صحابہ داخل ہیں، ایک سلام کے ساتھ تین رکعت پڑھنے کے قائل ہیں۔ ان حضرات کی روایات و آثار مصنف عبد الرزاق، مصنف ابن ابی شیبہ اور طحاوی وغیرہ میں موجود ہیں پھر خاص طور سے حضرت عائشہؓ کی روایات سے تو کتب حدیث بھری پڑی ہیں لہذا حنفیہ کی یہ توجیہ آثار صحابہؓ سے مؤید ہے۔

۱۔ عن ثابت قال قال انسؓ یا ابا محمد خذ خني فاني اخذت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم واخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الله ولن تأخذ عن احد وثق مني قال ثم صلى بي العشاء ثم صلى ست ركعات يسلم بين الركعتين ثم اوتر بثلاث يسلم في آخرهن ، رواه الروياني وابن عساكر ورجالہ ثقات ، كتر العمال (ج ۸ ص ۴۲ و ۴۳ ، رقم ۲۸۸ ، الوتر)

عن ثابت قال صلى بي انس الوتر انا عن يمينه وام ولده خلفنا ثلاث ركعات لم يسلم الا في آخرهن ، ظننت انه يريد ان يعلمني ، طحاوی (ج ۱ ص ۱۴۲) ، باب الوتر ، وفي آثار السنن (ص ۱۶۲) اسنادہ صحیح ۱۲ مرتبہ عن انسؓ عن ابی بن کعبؓ ” ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يوتر بثلاث ركعات كان يقرأ في الاولى بسم ربك الاعلى وفي الثانية بقل يا ايها الكفرون وفي الثالثة بقل هو الله حدويقنت قبل ركوع الف ، نسائي (ج ۱ ص ۲۴۸) باب كيف الوتر بثلاث ۔

اور مصنف عبد الرزاق (ج ۲ ص ۲۵ و ۲۶ ، رقم ۴۶۵۹ ، باب كيف التسليم في الوتر) میں حضرت حسنؓ سے مروی ہے ” قال كان ابی بن کعبؓ يوتر بثلاث لا يسلم الا في الثالثة مثل المغرب ۱۲ رشيد اشرف عفا الله عنه ۳ مثلاً ” ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان لا يسلم في ركعتي الوتر ، نسائي (ج ۱ ص ۲۴۸) باب كيف الوتر ، بثلاث ، حضرت عائشہؓ کی کئی روایات پیچھے بھی ذکر کی جا چکی ہیں فلیراجع ۱۲ مرتبہ عن انسؓ

۴۔ نیز مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۲۹۲ ، من كان يوتر بثلاث اداكثر) میں حضرت حسن بصریؒ سے مروی ہے ” قال اجمع المسلمون على ان الوتر ثلاث لا يسلم الا في آخرهن ” اس میں ” اجمع المسلمون ” سے مراد صحابہؓ و تابعینؓ کا اجماع ہے اس لئے کہ اس کے راوی حضرت حسن بصریؒ ہیں جو خود جلیل القدر تابعی ہیں ۔ اس روایت کی سند متعصب بحث اعلام السنن (ج ۶ ص ۴۱ ، باب الايتار بثلاث موصولة الف) اور

معارف السنن (ج ۴ ص ۲۲۱ و ۲۲۲ ، باب ما جاز في الوتر بثلاث) میں ملاحظہ فرمائیں اگر یہ سند کے اعتبار سے ضعیف بھی ہو تو بھی دوسری روایات و آثار سے اس کی تائید ہوتی ہے ۔

چنانچہ طحاوی (ج ۱ ص ۱۴۳) باب الوتر میں ابوخلدہ سے مروی ہے ” قال سألت ابا العاتية

۶۔ نماز مغرب کو وتر النہار کہا گیا ہے اور نماز وتر کو وتر اللیل، لہذا اگر اس کو مغرب پر قیاس کیا جائے تو بھی تین رکعات بسلام واحد ثابت ہوتی ہیں۔
لیکن اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ بعض روایات میں وتر کے بارے میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم

عن الوتر فقال قلنا اسحاب محمد صلی اللہ علیہ وسلم او علمونا ان الوتر مثل صلوۃ المغرب غیرنا نقرأ فی الثالثة فہذہ وتر اللیل و ہذا وتر النہار۔

نیز بخاری (ج ۱ ص ۱۳۵، ابواب الوتر باب ماجاء فی الوتر) میں امام بخاریؒ نے نقل کیا ہے ”قال القاسم و رأینا انا سنا منذ ادرکنا یوترون بثلاث وان کلاً واسع و ارجو ان لا یكون بشئ منہ بأس، اس سے بھی حضرت حسنؒ کی روایت کی تائید ہوتی ہے۔ پھر جہانتک ان کے قول ”وان کلاً واسع“ کا تعلق ہے اس کے بارے میں حضرت علامہ عثمانیؒ تحریر فرماتے ہیں ”اجتہاد منہ (ای القاسم) واجتہاد تابعی میں بحجتہ“ اعلاسنن (ج ۶ ص ۲۸) باب الایثار بثلاث موصولۃ الخ۔

نیز مدینہ کے فقہار سبعہ کا مسلک بھی یہی ہے ”ان الوتر ثلاث لا یسلم الا فی آخرہن“ طحاوی (ج ۱ ص ۱۳۵) باب الوتر، قبیل باب القراۃ فی رکعتی الفجر، نیز ابوالزناد سے مروی ہے ”قال اثبت عمر بن عبد العزیز الوتر بالمدينة بقول الفقہار ثلاثاً لا یسلم الا فی آخرہن“ (حوالہ بالا) و فی آثار سنن (ص ۱۶۴) باب الوتر بثلاث رکعات، اسنادہ صحیح۔

نیز مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۲۹۴ و ۲۹۵، من کان یوتر بثلاث او اکثر) میں ابواسحاق سے مروی ہے ”قال کان اصحاب علیؑ واصحاب عبد اللہ لا یسلمون فی رکعتی الوتر۔“

بہر حال ان روایات و آثار سے اگر اجماع نہ بھی ثابت ہو تب بھی یہ بات ضرور ثابت ہوتی ہے کہ جمہور صحابہؓ و تابعینؓ کا مسلک حقیقہ کے مطابق ہے۔ واللہ اعلم۔ العبد الضعیف رشید اشرف عفا اللہ عنہ۔

۷۔ کما فی روایۃ ابن مسعود عند الدارقطنی فی سننہ (ج ۲ ص ۲۸ و ۲۹، الوتر ثلاث کثلاث المغرب) قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وتر اللیل ثلاث کوتر النہار صلوۃ المغرب۔ علامہ بخاریؒ رحمۃ اللہ علیہ معارف السنن (ج ۴ ص ۲۲۴) میں اس حدیث کے بارے میں فرماتے ہیں ”لہم فی رفعہ کلام و صحوہ موقوفاً ولہ شاہد مرفوع من حدیث عائشہؓ (ای للطبرانی فی معجمہ الاوسط، انظر مجمع الزوائد ج ۲ ص ۲۴۲، باب عدد الوتر۔ مرتب)

ومن حدیث ابن عمرؓ ایضاً، حضرت ابن عمرؓ کی یہ روایت مرفوع علامہ بخاریؒ نے اسی مقام پر آگے لسانی کی سنن کبریٰ کے حوالہ سے ذکر کی ہے ”قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صلوۃ المغرب وتر صلوۃ النہار فاوتر واصلۃ اللیل“ مرتب

سے یہ الفاظ منقول ہیں ” لا تشبهوا بصلاة المغرب “

علامہ عثمانی رحمۃ اللہ علیہ نے فتح الملہم میں اس کا یہ جواب دیا ہے کہ یہاں پر مقصد یہ ہے کہ ” وتر اللیل “ میں نماز مغرب کی طرح صرف تین رکعات پر اکتفا نہ کرو بلکہ اس سے پہلے تہجد بھی پڑھو کیونکہ جب خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے تین رکعات وتر پڑھنا روایات صحیحہ کثیرہ سے ثابت ہے جیسا کہ پہلے گزر چکا ، لہذا ” لا تشبهوا بصلاة المغرب “ کا یہ مطلب لے لینا کہ صلاة الوتر کی رکعتیں نماز مغرب کی طرح تین نہ ہونی چاہئیں کسی طرح درست نہیں ہو سکتا۔
۷۔ حنفیہ کے مذہب پر تمام روایات میں تطبیق ہو جاتی ہے جبکہ شافعیہ کے مسلک پر متعدد روایات کو بالکلیہ چھوڑنا پڑتا ہے۔

تعداد وتر کے مسئلے میں حنفیہ کے دلائل کا خلاصہ اوپر ذکر کر دیا گیا ہے ، لیکن واقعہ یہ ہے کہ وتر کی روایات ذخیرہ حدیث کی مشکل ترین روایات میں سے ہیں ، اور ائمہ مجتہدین میں سے کوئی

۱۔ سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۲۵) لا تشبهوا الوتر بصلاة المغرب پوری حدیث اس طرح مروی ہے ” عن ابی ہریرۃ عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال لا توتروا بثلاث ، اوتروا بخمس او سبع ولا تشبهوا بصلاة المغرب “ مرتب ۱۲۔ علامہ عثمانی نے یہ جواب طحاوی کے حوالہ سے نقل کیا ہے ، جواب کی مزید تفصیل اور وضاحت کیلئے ملاحظہ فرمائیں فتح الملہم (ج ۲ ص ۲۹۳) باب صلاة اللیل ۱۲ مرتب غنی غنہ

۳۔ چنانچہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے اسی مفہوم کو ان الفاظ کے ساتھ بیان کیا ہے ” لا یوتر بثلاث بتر صل قبلہا رکعتین اور اربعاً “ مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۲۹۲) من کان یوتر بثلاث او اکثر ۔ نیز طحاوی (ج ۱ ص ۱۴۱) باب الوتر میں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کے اثر ” انی لا کرہ ان یكون بتر بثلاثا و لكن سبعة او خمسا “ کا مطلب بھی یہی ہے ۱۲۔ مثلاً ایتار سبع کی روایت (دیکھئے سنن نسائی ج ۱ ص ۲۵۰ ، باب کیف الوتر سبع) اور ” احدى عشرة “ والی روایت جس میں ارشاد ہے ” کان یوتر باربعة وثلاث (ای سبع) وثمان وثلاث (ای باحدى عشرة) الخ (طحاوی ج ۱ ص ۱۳۹ ، باب الوتر) اور ایتار ” بثلاث عشرة رکعة “ والی روایت (سنن نسائی ج ۱ ص ۲۵۱ ، باب الوتر بثلاث عشرة رکعة) اسی طرح ” ایتار خمس عشرة رکعة “ اور ” ایتار سبع عشرة رکعة “ والی روایات (التلخیص الحیر ج ۲ ص ۱۴ ، باب صلاة التطوع تحت رقم ۵۱۴) نیز حدیث تیسرا ر نصب الراية ج ۲ ص ۱۳۰ ، باب صلاة الوتر ج ۲ ص ۱۴۲ ، باب سجود السهو ، وغیرہ ، واللہ اعلم بالصواب والیہ المرجع والمآب ، رشید اشرف وفقہ اللہ لخدمۃ السنۃ المہترۃ ۔

مذہب بھی ایسا نہیں ہے جو ان تمام روایات پر بلا تکلف منطبق ہو جائے۔ ہر مذہب کو کسی نہ کسی روایت میں خلافت ظاہر توجیہ کرنی ہی پڑتی ہے۔ جہاں تک رکعات وتر کے درمیان فصل کے مسئلے کا تعلق ہے، مجموعی طور پر روایات حدیث کو دیکھنے کے بعد ایسا معلوم ہوتا ہے کہ روایات حدیث میں فصل اور عدم فصل دونوں طریقوں کی گنجائش موجود تھی، لیکن امام ابو حنیفہ کا طریقہ عمل اس قسم کے مواقع پر عموماً یہ ہوتا ہے کہ وہ اس طریقے کو اختیار فرماتے ہیں جو قواعد کلیہ کے مطابق ہو، اور چونکہ تین رکعات میں اصل یہی ہے کہ وہ بغیر فصل ہوں اس لئے عام اصول سے مطابقت رکھنے والا طریقہ عدم فصل ہی ہے، لہذا امام ابو حنیفہ نے اس کو اختیار فرمایا، اور دوسرے طریقے کو چھوڑ دیا، احتیاط کا تقاضا بھی یہی ہے کہ تعارض کے وقت وہ راستہ اختیار کیا جائے جس میں صحت نماز بے غبار ہو، اور عدم فصل کی صورت میں صحت نماز ایسی ہی بے غبار ہے، اور فصل کی صورت خلافت اصول ہونے کی بنا پر مشکوک ہے، لہذا حنفیہ نے اس میں تاویل کا راستہ اختیار کیا ہے، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْقُنُوتِ فِي الْوُتْرِ

”علمنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کلمات اقولہن فی الوتر“ اس باب میں تین مسائل مختلف فیہ ہیں۔

مسئلہ اولیٰ | پہلا مسئلہ یہ ہے کہ حنفیہ کے نزدیک قنوت وتر پورے سال مشروع ہے، امام مالک کے نزدیک صرف رمضان میں واجب ہے، جبکہ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک رمضان کے بھی نصف اخیر میں مشروع ہے باقی دنوں میں نہیں (جبکہ بعض حضرات اس کے قائل ہیں کہ قنوت رمضان کے صرف نصف اول میں مشروع ہے) شافعیہ وغیرہ کا استدلال حضرت علیؓ کے اثر سے ہے جو امام ترمذیؒ نے

امام شافعیؒ کی بھی ایک روایت اسی کے مطابق ہے اور امام احمدؒ کی بھی مشہور روایت یہ ہے نیز سفیان ثوریؒ اور امام اسحاقؒ کا مسلک بھی اسی کے مطابق ہے۔ دیکھئے معارف السنن (ج ۲ ص ۴۴) (۲۴۱)

۱۲ مرتب غنی عنہ

یہ امام شافعیؒ کی روایت مشہور ہے، جبکہ حنابلہ کی روایت غیر مشہور، معارف السنن (ج ۲ ص ۴۴) (۲۴۲) ۱۳ مرتب غنی عنہ

اسی باب میں تعلیقاً نقل کیا ” اِنَّهٗ كَانَ لَا يَقْنَتُ اِلَّا فِي النِّصْفِ الْاٰخِرِ مِنْ رَمَضَانَ “ جبکہ حنفیہ کا استدلال حضرت حسن بن علیؓ کی حدیث باب سے ہے ” علمنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کلمات اقولھن فی الوتر الخ “ اس میں رمضان اور غیر رمضان کی کوئی تخصیص نہیں ، نیز حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے تمام سال قنوت وتر ثابت ہے۔ جہاں تک حضرت علیؓ کی روایت کا تعلق ہے وہ ان کا اپنا اجتہاد ہو سکتا ہے اور یہ بھی ممکن ہے کہ وہاں قنوت سے مراد قیام طویل ہو (جس کا مطلب یہ ہے کہ حضرت علیؓ رمضان کے نصف آخر میں جس قدر طویل قیام فرماتے تھے اتنا عام دنوں میں نہ فرماتے تھے ، مرتب)

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ حنفیہ کے نزدیک قنوت وتر قبل الکرکوع مشروع ہے یہی مذہب امام مالک ، سفیان ثوریؒ ، عبداللہ بن المبارک اور امام

مسئلہ ثانیہ

اسحاق کا ہے ۔

شافعیہ اور حنابلہ قنوت کو بعد الکرکوع مسنون ملتے ہیں (ایک قول کے مطابق امام احمد قنوت قبل الکرکوع و بعدہ میں تخییر کے قائل ہیں) ان حضرات کا استدلال اس دوسرے مسئلہ میں بھی حضرت علیؓ ہی کے اثر سے ہے جو باب میں مذکور ہے ” اِنَّهٗ كَانَ لَا يَقْنَتُ اِلَّا فِي النِّصْفِ الْاٰخِرِ مِنْ رَمَضَانَ وَكَانَ يَقْنَتُ بَعْدَ السُّكُوعِ “

۱۔ (ج ۱ ص ۸۷) نیز ان کا استدلال حضرت ابن عمرؓ کے اثر سے بھی ہے ” اِنَّهٗ كَانَ لَا يَقْنَتُ اِلَّا فِي النِّصْفِ یَعْنِیْ مِنْ رَمَضَانَ . انظر ” المصنف “ لابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۲۰۵ ، من قال القنوت فی النصف من رمضان ۱۲ سیفی عفی عنہ

۲۔ کما فی مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۲۴۴ ، باب القنوت فی الوتر عن النخعی ان ابن مسعودؓ کان یقنۃ السنۃ کلھا فی الوتر (قال البیہقی) رواہ الطبرانی والنخعی لم یسمع من ابن مسعودؓ ، ومثله فی مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۳۰۶ ، من قال القنوت فی النصف من رمضان)۔

و عن الاسود قال کان عبد اللہ یقرأ فی آخر رکعتہ من الوتر (قل ہو اللہ احد) ثم یرفع یدہ فیقنۃ قبل الرکعتہ (قال البیہقی) وفيہ لیث بن ابی سلیم و ہودیس و ہوثقہ ، کذا فی مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۲۴۴)۔

حنفیہ کی کچھ دلیلیں اگلے مسئلہ کے تحت آئیں گی ۔ ۱۲ مرتب غفر اللہ لہ ولوالدیہ ۔

حنفیہ کا استدلال ابن ماجہ میں حضرت ابی بن کعبؓ کی روایت سے ہے ”ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یوتر فی قنوت قبل الرکوع“ نیز مصنف ابن ابی شیبہ میں حضرت علقمہ سے مروی ہے ”ان ابن مسعودؓ واصحابؓ النبی صلی اللہ کانوا یقننون فی الترتیل قبل الرکوع“

جس سے معلوم ہوا کہ حنفیہ کے پاس اس مسئلہ میں مرفوع حدیث بھی ہے اور تعامل صحابہؓ بھی، جبکہ مخالفین کے پاس صرف حضرت علیؓ کا اثر ہے اور اس کا بھی یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ یہ ان کا اپنا اجتہاد ہے جس کا یہ منشاء ہو سکتا ہے کہ انہوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو قنوت نازلہ رکوع کے بعد پڑھتے دیکھا ہوگا اور اسی پر قنوت وتر کو قیاس کر لیا اور قنوت نازلہ میں ہم بھی قنوت بعد الرکوع کے قائل ہیں (حضرت علیؓ کے اثر کی ایک توجیہ پچھلے مسئلہ میں بھی گذر چکی ہے)۔

مسئلہ ثالثہ | تیسرا مسئلہ یہ ہے کہ شافعیہ کے نزدیک قنوت وتر کی دعاء ”اللہم اہدنی فیمن ھدیت الہ“ ہے جبکہ حنفیہ کے نزدیک ”اللہم انا

۱۔ (ص ۸۳) باب ماجاء فی القنوت قبل الرکوع وبعده، نیز دیکھئے سنن نائی (ج ۱ ص ۲۴۸) باب کیف الترتیلات ۱۲م

۲۔ قال البیہقیؒ رواہ ابن ابی شیبہ واسنادہ صحیح، آثار السنن (ص ۱۶۸) باب قنوت الترتیل قبل الرکوع، نیز ابراہیم سے حضرت ابن مسعودؓ کے بارے میں مروی ہے ”کان یقنن السنۃ کلھا فی الترتیل قبل الرکوع“، (قال البیہقیؒ) رواہ محمد بن الحسن فی کتاب الآثار واسنادہ مرسل جید (حوالہ بالا) ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

۳۔ کما فی روایۃ الباب (ج ۱ ص ۸۷) ۱۲ مرتب

۴۔ خالد بن ابی عمران کی حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ قنوت حضرت حیریلؓ نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو سکھایا تھا ذکرہ المجازیؒ فی کتاب الاعتبار فی بیان النسخ والمنسوخ من الآثار (ص ۸۹ و ۹۰) باب فی دعاء النبی صلی اللہ علیہ وسلم علی آحاد الکفرۃ وقال: ہذا مرسل اخرجہ ابوداؤد فی المراسیل وهو حسن فی المتابعات۔

نیز حضرت عمر فاروقؓ، حضرت عثمانؓ، حضرت علیؓ اور حضرت ابی بن کعبؓ کے بارے میں مروی ہے کہ وہ یہی قنوت پڑھا کرتے تھے، ان تمام سے متعلق روایات کیلئے دیکھئے مصنف ابن شیبہ (ج ۲ ص ۳۱۵ و ۳۱۵) باب ما یدعو بہ فی قنوت الفجر ۲ رشید اشرف عفی عنہ

نستعینک الخ“ ہے۔ اور یہ اختلاف محض افضلیت میں ہے ورنہ فریقین کے نزدیک دونوں دعائیں جائز ہیں، البتہ حنفیہ نے دعائے استعانت کو اس لئے ترجیح دی ہے کہ وہ ”اشبہ بالقراءن“ ہے، بلکہ علامہ سیوطیؒ نے ”الاتقان“ میں نقل کیا ہے کہ یہ ”سورة الخلع والحفد“ کے نام سے قرآن کریم کی دو مستقل سورتیں تھیں جن کی تلاوت منسوخ ہوگئی۔ امام محمدؒ کا قول ہے کہ قنوت میں کوئی دعا مخصوص نہیں بلکہ جو دعا بھی چاہے پڑھ سکتا ہے بشرطیکہ وہ کلام الناس کی حد تک نہ پہنچے۔ واللہ اعلم۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الرَّجُلِ يَنَامُ عَنِ الْوُتْرِ وَيُنْسِي

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من نام عن الوتر أو نسيه فليصل إذا ذكر أو استيقظ حنفية کے نزدیک چونکہ وتر واجب ہے اس لئے اس کی قضا بھی واجب ہے اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک چونکہ وتر واجب نہیں اس لئے اس کی قضا بھی نہیں۔ حدیث باب حنفیہ کی دلیل ہے لیکن ائمہ ثلاثہ اس پر یہ اعتراض کرتے ہیں کہ اس کا مدار عبد الرحمن بن زید بن سلم

لہ ذکرہ فی النوع السابع والاربعين من البحر الرمثاني عن الحسين بن المناري في كتابه ”الناسخ والمنسوخ“ قال: ومما رفع رسمه من الاعتزان ولم يرفع من القلوب حفظه سورتا القنوت وحشي سورتي الخلع والحفد وذكر (السيوطي) في الدر المنثور من خاتمة البحر السادس فيه تفصيلا لا يوجد في غيره، فذكر انهما في مصحف ابي بن كعب وكذا في مصحف ابي موسى وابن عباس وذكر انه قنت بهما عمر بن الخطاب وعلي وعبد الله بن مسعود رضي الله عنهم وامر بهما انس بن مالك حين سئل عن القنوت في الوتر. كذا في معارف السنن (ج ۴ ص ۲۴۲) ۱۲ اس کی تائید مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۳۱۴ و ۳۱۵)، باب ما يدعوه في قنوت الفجر میں عبید بن نمیر کی روایت سے ہوتی ہے ”قال سمعت عمر يقلت في الفجر يقول بسم الله الرحمن الرحيم اللهم إنا نستعينك ونؤمن بك ونتوكل عليك ونشتي عليك الخير كله ولا نكفر ثم تقرأ بسم الله الرحمن الرحيم اللهم إياك نعبد الخ ۱۳ رشید اشرف عافاه اللہ ورعاه۔

۱۴ قنوت سے متعلق مسائل کی تفصیل کیلئے دیکھئے اعلیٰ السنن (ج ۶ ص ۵۷ تا ۹۴) باب وجوب القنوت فی آخر الوتر الخ و باب اخفاء القنوت فی الوتر و ذکر الفاظ الخ ۱۲ مرتب

پر ہے جو ضعیف ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ عبدالرحمن بن زید اس حدیث کی روایت میں متفرد نہیں بلکہ ان کے دو متابع موجود ہیں، ایک متابع خود امام ترمذیؒ نے اسی باب میں ذکر کیا ہے یعنی عبدالرحمن بن زید کے بھائی عبداللہ بن زید بن اسلم، جن کے بارے میں امام ترمذیؒ نے اسی باب میں امام احمدؒ کا یہ قول نقل کیا ہے ”اَخُوهُ (ای اَخُو عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ زَيْدٍ) عَبْدُ اللَّهِ لَا بَأْسَ بِهِ“ نیز امام بخاریؒ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ ”عبد اللہ بن زید بن اسلم ثقة (لکن فیہ نظر لان بنی زید بن اسلم کلہم ضعیفاء کما فی التہذیب) اور دوسرا متابع سنن ابی داؤد میں محمد بن مطرف ہے بلکہ طارق قطنیؒ میں تو ابن مطرف کے ساتھ ساتھ عبداللہ بن اسلم نے بھی ان کی متابعت کی ہے۔ لہذا حدیث باب بلاشبہ قابل استدلال ہے اور اس سے وجوب قضا پر استدلال کے ساتھ ساتھ وجوب وتر پر بھی استدلال تام ہے واللہ اعلم

بَابُ مَا جَاءَ لَا وَتَرَانِ فِي لَيْلَتِي

”سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول لا وتران فی لیلۃ“ یعنی ایک رات میں دو مرتبہ نماز وتر پڑھنا درست نہیں، یہ حدیث نقض وتر کے مسئلہ میں جمہور کی دلیل ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ اگر کوئی شخص رات کی ابتداء میں فرض عشاء کے بعد وتر ادا کر لے اور سو جائے پھر آخر شب میں بیدار ہو کر تہجد پڑھے تو ائمہ اربعہ اور جمہور کے نزدیک وتر کے اعادہ کی ضرورت نہیں اور تہجد کی نماز بغیر وتر کے پڑھ لینا درست ہے۔

البتہ امام اسحاق بن راہویہ ایسی صورت میں نقض وتر کے قائل ہیں جس کا مطلب یہ ہے کہ ایسا شخص تہجد کھیلے بیدار ہو کر پہلے ایک رکعت بنیت نفل پڑھ لے یہ ایک رکعت عشاء

۱۔ چنانچہ حافظ ابن حجرؒ تقریب التہذیب (ج ۱ ص ۴۸۰ رقم ۹۴۱) میں ان کے بارے میں لکھتے ہیں ”ضعیف من الثامنة مات سنة اثنتين وثمانين، وفي معارف السنن (ج ۲ ص ۲۳۹) ”وذكر في التہذیب عن ابن عدی انه قال: لا (ای لعبد الرحمن بن زید) احادیث حسان و ہومن احتمل الناس و صدقہ بعضهم و ہومن یکتب حدیثہ اھ مرتب عفی عنہ

۲۔ (ج ۱ ص ۲۰۲) باب فی الدعاء بعد الوتر ۱۲ مرتب عفی عنہ

۳۔ (ج ۲ ص ۲۲) من نام عن وترہ و نسبیہ ۱۲ مرتب عفی عنہ

کے بعد پڑھے ہوئے وتر کے ساتھ ملکر شفیع بن جائے گی اور اول لیل میں پڑھا ہوا وتر منقوض ہو جائے گا لہذا ایسے شخص کو صلاۃ التہجد پڑھنے کے بعد آخر میں از سر نو وتر ادا کرنے چاہئیں۔
ان کا استدلال آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد ”اجعلوا آخر صلوٰتکم باللیل وترًا“ سے ہے اور اس معاملہ ان کے مقتدا حضرت ابن عمرؓ ہیں اس لئے کہ وہ بھی نقض وتر کے قائل تھے، چنانچہ مسند احمد میں مروی ہے ”عن ابن عمرؓ أنه كان اذا سئل عن الوتر قال فلو اوترت قبل أن اُنام ثم اردت أن أصلي باللیل شفعت بواحدة مما مضى من وتری ثم صليت مثنی مثنی فاذا قضيت صلاتی اوترت بواحدة“

لیکن جمہور اس نقض وتر کو درست قرار نہیں دیتے اور حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں۔ جس میں آپ (صلی اللہ علیہ وسلم) نے ارشاد فرمایا ”لا وتران فی لیلۃ“ جس کا ظاہری مفہوم یہی ہے کہ ایک رات میں ایک مرتبہ وتر پڑھ لینا کافی ہے۔ اور ”اجعلوا آخر صلوٰتکم باللیل وترًا“ کے امر کو یہ حضرات استجاب پر محمول کرتے ہیں اس لئے کہ خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے وتر کے بعد دو رکعات پڑھنا ثابت ہے۔

جہاں تک حضرت ابن عمرؓ کے عمل کا تعلق ہے امام محمد بن نصر مروزی نے کتاب الوتر میں نقل کیا ہے کہ خود حضرت ابن عمرؓ نے فرمایا کہ نقض وتر کا مسئلہ میں نے اپنی رائے سے مستنبط کیا ہے (غالباً) اجعلوا آخر صلوٰتکم باللیل وترًا کی روشنی میں۔ مرتب) اس پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے میرے پاس کوئی روایت نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ دوسرے صحابہ کرامؓ نے حضرت ابن عمرؓ کی

۱۔ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۳۶) باب لیجعل آخر صلوٰتہ وترًا، صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۵۷) باب صلاۃ اللیل و عدد رکعات ابنی صلی اللہ علیہ وسلم الخ ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

۲۔ (قال البیہقی) رواہ احمد و فیہ ابن اسحاق و ہونیس و ہوثقہ، و بقیۃ رجالہ رجال الصحیح، کذا فی مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۲۴۶) باب فیمین اوتر ثم اراد ان یصلی۔ ۱۲ رشید اشرف عفی عنہ

۳۔ بخاری (ج ۱ ص ۱۳۶) باب لیجعل آخر صلوٰتہ وترًا۔ ۱۲ مرتب

۴۔ چنانچہ اس سے متعلق روایت اسی باب میں آگے آرہی ہے جو حضرت ام سلمہؓ سے مروی ہے ۱۲ مرتب

۵۔ انظر معارف السنن (ج ۴ ص ۲۵۷) عن مسروق قال قال ابن عمرؓ شیئ افعلہ برائی لا

ارویہ ۱۲ مرتب عفی عنہ

اس رائے کی تردید فرمائی۔ حضرت ابن عباس سے مروی ہے کہ جب ان کو حضرت ابن عمرؓ کا یہ عمل پہنچا تو انہوں نے فرمایا کہ اس طرح تو وہ ایک ہی رات میں تین مرتبہ وتر پڑھتے ہیں حالانکہ حدیث باب کے مطابق آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دو مرتبہ وتر پڑھنے کو بھی منع فرمایا۔ واللہ اعلم۔

”عن ام سلمة ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يصلي بعد الوتر ركعتين وتر کے بعد کی دو رکعتوں کا امام مالکؒ نے انکار کیا ہے وہ فرماتے ہیں ”لا أصليهما“ امام ابو حنیفہؒ اور امام شافعیؒ سے اس بارے میں کوئی روایت مروی نہیں اور امام احمدؒ سے صرف ایک مرتبہ پڑھنا ثابت ہے۔“

لیکن حقیقت یہ ہے کہ ان رکعتوں کے ثبوت میں متعدد احادیث موجود ہیں :-

(۱) حضرت ام سلمہؓ کی حدیث باب۔

(۲) حضرت ابوامامہؓ کی حدیث ”ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يصليهما بعد الوتر وهو جالس يقرأ فيهما اذا زلزلت وقل يا ايها الكفرون“

۱۔ مصنف عبد الرزاق (ج ۲ ص ۳۰) باب الرجل يوتر ثم يستيقظ فيريد ان يصلي ، قال الزهري فبلغ ذلك ابن عباس فلم يعجبه فقال ان ابن عمرؓ ليوتر في الليلة ثلاث مرات :-

نیز حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں ”الذين ينقضون وترهم هم الذين يلعبون بصلاتهم ومثله عن ابن عباسؓ“
”ذاك الذي يلعب بوتره“ معارف السنن (ج ۴ ص ۲۵۷)

نیز حضرت ابوبکر صدیقؓ کے بارے میں بھی مروی ہے ”يوتر ادا للليل ويشفع آخره يريد بذلك يصلي مثني مثني ولا ينقض وتره“ کنز العمال (ج ۸ ص ۳۸، رقم ۲۵۲، برمز ”ق“) اوتر۔

ان حضرات کے علاوہ حضرت عمارؓ، حضرت سعد بن ابی وقاصؓ، حضرت ابوہریرہؓ وغیرہم کا مسلک بھی حنفیہ کے مطابق ہے کما نقل فی معارف السنن (ج ۴ ص ۲۵۵) باحالة المغنی لابن قدامہ۔
(ج ۱ ص ۷۹۹) ۱۲ رشید اشرف غفر اللہ لہ ولوالہ یہ۔

۲۔ کذا فی المعارف (ج ۴ ص ۲۵۸) ۱۲ م

۳۔ قال الشيخ البنوري: ”والبخاري وان اخرج الرواية غير انه لم يعقد عليهما باباً فاعلم انه لم يذهب اليهما وذكر النووي في شرح مسلم وغيره الجواز فقط، لا جمل ورودهما في الحديث“ کذا فی معارف السنن (ج ۴ ص ۲۵۸) ۱۲ مرتب

۴۔ طحاوی (ج ۱ ص ۱۶۸) باب التطوع بعد الوتر ۱۲ م

۳۱ حضرت عائشہؓ کی روایت ”کان یصلی ثلاث عشرة رکعة یصلی ثمان رکعات ثم یوتر ثم یصلی رکعتین وهو جالس فاذا أراد ان یرکب قام فركب ثم یصلی رکعتین بین النداء والاقامة من صلوة الصبح“

۳۲ حضرت ثوبان سے مروی ہے ”قال کنا مع رسول الله صلی الله علیه وسلم فی سفر فقال : ان السفر جهد وثقل ، فاذا أوتر أحدکم فلیرکم رکعتین فان استیقظ والا کانت له“

۳۳ یحییٰ بن یحییٰ میں حضرت انس بن مالکؓ سے مروی ہے ”ان النبی صلی الله علیه وسلم کان یصلی بعد الوتر رکعتین وهو جالس ویقرأ فی الركعة الاولى بأُم القرآن و اذا زلزلت“ وفي الثانية ”قل یا ایہا الکفرون“

یہ تمام روایات رکعتین بعد الوتر کے ثبوت پر دلالت ہیں۔ پھر چونکہ آپؐ کا ان رکعتوں کو بیٹھ کر پڑھنا ثابت ہے اس لئے بعض حضرات نے فرمایا کہ ان رکعتوں میں سنت جلوس ہے قیام نہیں، حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں ”لو ثبتت الركعتان بعد الوتر فالسنة فیہما الجلوس دون القیام فان الجلوس فیہما قصدی غیر ان لی تردد فی ثبوتہما لما تقدّم“

پھر بعض حضرات ان دو رکعتوں میں بھی قیام کو افضل قرار دیتے ہیں ”لاطلاق حدیث ۵۱ عمران بن حصین“ قال : سألت رسول الله صلی الله علیه وسلم عن صلاة الرجل وهو قاعد ، فقال : من صلی قائماً فهو افضل ومن صلاها قاعداً فله نصف اجر القائم ومن صلاها نائماً فله نصف اجر القائم“ تم شرح الباب بزیادات من المرتب۔

۱۔ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۵۴) باب صلاة اللیل ۱۲

۲۔ سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۳۹) باب فی الركعتین بعد الوتر، و سنن بیہقی (ج ۳ ص ۴۳) باب فی الركعتین بعد الوتر ۱۲ مرتباً

۳۔ (ج ۳ ص ۴۳) باب فی الركعتین بعد الوتر ۱۳

۴۔ کذا فی المعارف (ج ۴ ص ۲۵۹) حضرت شاہ صاحبؒ کے تردد اور وجہ تردد کی تفصیل کیلئے دیکھئے معارف السنن

(ج ۴ ص ۲۰۴ و ۲۰۵) باب ماجاء فی الوتر بخمس ۱۲ مرتب

۵۔ سنن ترمذی (ج ۱ ص ۷۴) باب ماجاء ان صلوة القاعد علی النصف من صلوة القائم ۱۲

بَاب مَا جَاءَ فِي الْوُتْرِ عَلَى الرَّاحِلَةِ

”كنت مع ابن عمر في سفر فتخلفت عنه فقال ابن كنت فقلت اوقرت فقال
 ليس لك في رسول الله اسوة حسنة ؟ رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم
 يوتر على راحلته“ اس حدیث سے استدلال کر کے ائمہ ثلاثہ وتر علی الراحلہ کو جائز قرار
 دیتے ہیں۔ اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ جائز نہیں بلکہ نیچے اترنا ضروری ہے کیونکہ صلاۃ وتر
 واجب ہے لہذا راحلہ پر ادا نہیں کی جاسکتی۔

امام صاحب کی دلیل حضرت ابن عمرؓ ہی کی ایک دوسری روایت ہے جو طحاویؒ میں مذکور
 ہے کہ وہ تہجد کی نماز راحلہ پر پڑھتے تھے یہاں تک کہ جب وتر کا وقت آتا تو راحلہ سے اتر کر زمین
 پر وتر ادا کرتے اور اس عمل کو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب فرماتے۔
 اس طرح حضرت ابن عمرؓ کی روایات میں تعارض ہو جاتا ہے اگر تطبیق کی کوشش کی جائے
 تو یہ کہا جاسکتا ہے کہ حدیث باب میں وتر سے مراد صلاۃ اللیل ہے (چنانچہ صلاۃ اللیل پر وتر کا

۱۔ (ج ۱ ص ۲۰۸) باب الوتر یصلی فی السفر علی الراحلۃ ام لا ؟ ”عن ابن عمرؓ انہ کان یصلی علی راحلۃ ویوتر علی الارض
 وزیر عم ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یفعل کذلک ۱۲ رشید اشرف عفا اللہ عنہ

۲۔ قلت (ای العلامة العثماني صاحب فتح الملہم) : یرد علیہ ما اخرجہ مسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص ۲۴۴) - باب جواز صلاۃ النافلۃ
 علی الدابة فی السفر حیث توجہت - مرتب (عن سعید بن یسار انہ قال کنت اصیر مع ابن عمرؓ بطریق مکہ قال سعید فلمّا
 خشیئت الصبح نزلت فاوترت ثم اردکته الخ ” فان ظاہر قولہ خشیئت الصبح ” یدل علی ان مراد سعید بن یسار ہو الوتر
 الاصطلاحی وانکار ابن عمرؓ قد وقع علیہ - واصرح منہ ما اخرجہ البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۱۳۶) - باب الوتر فی السفر - مرتب
 عن نافع عن ابن عمرؓ قال ” کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یصلی فی السفر علی راحلۃ حیث توجہت بہ یومی ایما صلاۃ اللیل
 الا الفرائض ویوتر علی راحلۃ ” فافرو الوتر من صلاۃ اللیل بالذکر - وقال بعض المحنفیۃ لعل الایثار علی الراحلۃ کان
 حین عدم تاکد الوتر ، ولكن ہذا یحتاج الی دلیل علی ان الوتر کان سنۃ غیر واجب فی وقت ما (او فی بدء الاسلام) ویدل
 علی خلافہ قولہ علیہ السلام ” ان اللہ امتکم بصلاة الخ (ترمذی ج ۱ ص ۸۵ باب ما جاز فی فضل الوتر - مرتب)

واجاب بعضهم بحمل فعل النبی صلی اللہ علیہ وسلم علی غدرکالمطر والطين وغيرہما - وقالوا علی سبیل الالزام ان قیام اللیل
 اللیل کان واجبا علیہ صلی اللہ علیہ وسلم عند اکثر الشواہغ ومع ہذا فقد صلاہا علی الدابة فما ہو جوابکم فیہ ہو جوابنا فی الوتر کذا
 فی فتح الملہم بتخیر سیر (ج ۲ ص ۲۵۹) - باب جواز صلاۃ النافلۃ علی الدابة الخ - قلت ولا یخفی ما فیہ فتا مل ۱۲

اطلاق احادیث میں مشہور و معروف ہے) اور تہجد علی الراحۃ بالاتفاق جائز ہے۔
 اور اگر تطبیق پر اطمینان نہ ہو تو ”اذا تعارضتا ساقطا“ عمل ہوگا اور قیاس کی طرف
 رجوع ہوگا دوسرے الفاظ میں یوں کہا جاسکتا ہے کہ تعارض کے پائے جانے کی صورت میں
 اوفق بالقیاس کو ترجیح حاصل ہوگی، جو حنفیہ کی تائید کرتا ہے چنانچہ امام طحاویؒ فرماتے ہیں کہ
 اس بات پر اتفاق ہے کہ وتر کو قدرت علی القیام کی صورت میں قاعدہ پڑھنا جائز نہیں،
 جس کا تقاضا یہ ہے کہ وتر علی الراحۃ بطریق اولیٰ ناجائز ہو کیونکہ راحۃ پر نماز نہ صرف قیام سے
 بلکہ استقبال قبلہ اور قعود کی ہیئت مسنونہ سے بھی خالی ہوتی ہے۔ واللہ اعلم

بَابُ مَا جَاءَ فِي صَلَاةِ الضُّحَىٰ

”من صلی الضحیٰ تسنتی عشرة رکعة بنی اللہ له قصرًا فی الجنة من ذهب“
 صلوۃ الضحیٰ (چاشت کی نماز) ان نوافل کو کہتے ہیں جو ضحوة کی بری کے بعد اور زوال سے
 پہلے کسی وقت پڑھی جائیں۔ تہجد کی طرح ان کی بھی کوئی مقدار مقرر نہیں ہے دو سے لیکر
 بارہ رکعت تک جتنی رکعات بھی چاہیں پڑھ سکتے ہیں۔

اس نماز کی شرعی حیثیت کے بارے میں کافی اختلاف رہا ہے بعض اسے بدعت قرار دیتے ہیں،
 بعض سنت اور بعض مستحب۔ حنفیہ کے نزدیک صحیح یہ ہے کہ یہ مستحب یا سنت غیر موکدہ ہے۔

۱۔ شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۲۰۹) باب الوتر علی الصلی فی السفر علی الراحۃ ام لا ۹ ۱۲ مرتب غنی عنہ

۲۔ حنفیہ کے مسلک کی تائید کے لئے روایات آثار کیلئے دیکھئے مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۳۰۳) باب من کر الوتر علی الراحۃ

۳۔ فقیہ سنیہ اقوال و اکثر، انظر معارف السنن (ج ۲ ص ۲۶۷) ۱۲ م

۴۔ صحیح ذلک عن ابن عمرؓ و انسؓ و ابی بکرؓ، معارف السنن (ج ۲ ص ۲۶۷) نیز دیکھئے مصنف ابن ابی شیبہ

(ج ۲ ص ۳۰۵ و ۳۰۶) من کان لا یصلی الضحیٰ ۳ م

۵۔ عند اکثر الشافعیہ، و عبد الوہاب الشیرازی فی المہذب من سنن الراتبۃ، معارف السنن (ج ۲ ص ۲۶۷) ۱۲ مرتب

۶۔ کالحنفیۃ و المالکیۃ و المختارۃ، معارف السنن (حوالہ بالا) ۱۲ مرتب

کیونکہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر مداومت نہیں فرمائی چنانچہ اسی باب میں حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایت مروی ہے ”کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یصلی الفصحی حتی نقوا ایدیہ ویدعہا حتی نقول لا یصلی“

حضرت عائشہؓ سے اس بارے میں دو مختلف روایتیں منقول ہیں ایک میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے صلوۃ الفصحی کا اثبات ہے اور دوسری میں نفی ہے۔
لیکن دونوں میں تطبیق یہ ہے کہ آپؐ یہ نماز حضرت عائشہؓ کے سامنے نہیں پڑھتے تھے بلکہ غالباً دوسروں سے حضرت عائشہؓ کو اس کا علم ہوا تھا لہذا نفی اپنی روایت کے اعتبار سے ہے اور اثبات نفس الامر میں نماز پڑھنے کا ہے۔

بعض حضرات نے صلوۃ الفصحی کی مشروعیت پر اس آیت قرآنی سے بھی استدلال کیا ہے،
”إِنَّا سَخَّرْنَا الْجِبَالَ مَعَهُ يُسَبِّحْنَ بِالْعُشِيِّ وَالْإِشْرَاقِ“ (سورہ ص آیت ۲۳)
اس نماز کو صلاۃ الاوابین بھی کہتے ہیں اور ہو سکتا ہے کہ یہ نام بھی اس سے اگلی آیت ”وَالطُّيُورُ مَحْشُورَةٌ كُلُّ لَّهُ أَوَامٍ“ (آیت ۱۹ سورہ ص) سے ماخوذ ہو۔ واللہ اعلم

۱۔ عن عائشہ قالت کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصلی الفصحی اربعاً ویزید ما شاء اللہ، صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۴۹) باب استحباب صلوۃ الفصحی الخ ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ
۲۔ قالت کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا یصلی سبجۃ الفصحی والی لا سبجہا، مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۴۰)
من کان لا یصلی الفصحی - نیز مسلم (ج ۲ ص ۲۴۹) باب استحباب صلوۃ الفصحی الخ میں حضرت عائشہؓ کی روایت مروی ہے ”ما رایت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصلی سبجۃ الفصحی قط والی لا سبجہا وان کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لیرع العمل ویحییہ ان یعمل بخشیۃ ان یعمل بہ الناس فیغفر علیہم ۱۲ رشید اشرف
۳۔ عن عبد الرحمن بن ابی سلی قال ما أخبرنی أحد انہ رأى النبی صلی اللہ علیہ وسلم یصلی الفصحی إلا أم ہانی فانہا حدثت ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم دخل بیتہ یوم فتح مکہ فصلى ثمانی رکعات الخ ۱۲ م
۴۔ صلاۃ الفصحی سے متعلقہ کچھ کلام ”باب ما جاء فی فضل التطوع ست رکعات بعد المغرب“ کے تحت گزر چکا ہے اس نماز سے متعلق تفصیلی احادیث کے لئے دیکھئے صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۴۸ تا ۲۵۰) باب استحباب صلوۃ الفصحی الخ
ترغزی (ج ۱ ص ۸۷ و ۸۸) باب ما جاء فی صلوۃ الفصحی، مصنف عبد الرزاق (ج ۳ ص ۷۴ تا ۸۱) باب صلاۃ الفصحی، مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۲۰۵ تا ۲۰۸) باب من کان لا یصلی الفصحی ویا ب من کان یصلیہا اور مجمع الزوائد

باب استحباب صلوۃ الفصحی الخ ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

بَابُ مَا جَاءَ فِي الصَّلَاةِ عِنْدَ النَّبِيِّ وَالْإِمَامِ؛

”ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یصلی اربعاً بعد ان تنزل الشمس قبل الظہر فقال انها ساعة تفتح فیها الواب السماء، واحب ان یسعد لی فیہا عمل صالح“

”وروی عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم انه کان یصلی اربع رکعات بعد الزوال، لا یسلم الا فی آخرہن“

مذکورہ دونوں حدیثوں میں جن چار رکعات نماز کا ذکر ہے امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ان سے مراد ظہر کی سنن قبلہ ہیں جبکہ شافعیہ کے نزدیک یہ سنن زوال ہیں، امام غزالیؒ نے بھی احیاء العلوم میں کتاب الادوار کے تحت ان کے استحباب کی تصریح کی ہے اور حافظ عراقیؒ نے بھی ”اربع مذکورہ“ کو ظہر کی سنن قبلہ کے علاوہ قرار دیا ہے۔

اور حضرت گنگوہیؒ کا رجحان بھی اسی طرف ہے کہ ”اربع مذکورہ“ کا مصداق ظہر کی سنن قبلہ نہیں ہیں وہ فرماتے ہیں:-

”قال بعضهم: هذه سنن الظہر، والحق انها غيرها، أما عند الشافعية فظاهر اذ هم قائلون بان سنة الظہر ركعتان و هذه اربع بتسليمه، وأما عندنا فلما ورد من اتصال السنن بالفضل“

۱۔ الکوکب الدرری (ج ۱ ص ۱۹۳) ۱۲ م

۲۔ حق قال صاحب الدر المختار لو تكلم بين السنة والفرص لا يسقطها لكن ينقص ثوابها وكذلك عمل ينافي التحريم على الاصح۔ وفي الخلاصة: لو اشتغل ببيع او شرار او اكل اعادها، قال ابن عابدین: قوله وقيل تسقط ای فیعید یا لوقبلية ولو كانت بعدية فالظاهر انها تكون تطوعاً وان لم یؤمر بها علی هذا القول اه۔ وحکی صاحب البحر عن المحيط لوصلي كعتي الفجر مرتين بعد الطلوع فالسنة آخرهما، لانه اقرب الى المكتوبة، ولم يتخلل بينهما صلاة، والسنة ما تودی متصلاً بالمكتوبة اه تعلیقات علی الکوکب الدرری شیخنا مولانا محمد زکریا الکاندھلوی حفظہ اللہ (ج ۱ ص ۱۹۳) ۱۲ م

عہ شرح باب از مرتب ۱۲

إذ هو الأصل ، وأمرنا بتأخير الظهور في الصيف فكيف يكونان
واحدًا ؟ وبينهما بون بعيد ووقت مديد اهـ
والله أعلم (از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ مَا جَاءَ فِي صَلَاةِ الْحَاجَةِ

عن عبد الله بن أبي أوفى قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم :
من كانت له إلى الله حاجة أو إلى أحد من بني آدم فليتوضأ وليحسن الوضوء
ثم ليصل ركعتين ثم ليثن على الله وليصل على النبي صلى الله عليه وسلم
ثم ليقل : " لا إله إلا الله الحليم الكريم سبحان الله رب العرش
العظيم الحمد لله رب العالمين ، أسألك موجبات رحمتك وعزائم
مغفرتك والغنية من كل بر والسلامة من كل أثم ، لا تدع لي ذنبًا إلا
غفرتة ولا همًّا إلا فرجتة ولا حاجة هي لك رضا إلا قضيتها يا أرحم
الراحمين "۔ مذکورہ حدیث باب اگرچہ ضعیف ہے لیکن مختلف شواہد اور تعامل امت سے
اس کو قوت حاصل ہو جاتی ہے۔

چنانچہ حضرت عثمان بن حنیف سے مروی ہے " ان رجلاً ضرب البصر إلى النبي صلى الله
عليه وسلم فقال : ادع الله لي ان يعافيني ، فقال : ان شئت اخبرت لك و
هو خير وان شئت دعوت ، فقال : ادعه ، فامراً ان يتوضأ فيحسن وضوءه
ويصلي ركعتين ويدعو بهذا الدعاء " اللهم اني اسئلك واتوجه اليك بمحمد
له مطلب یہ کہ وہ حاجت خواہ ایسی ہو کہ جس کا تعلق بڑا راست اللہ تعالیٰ ہی سے ہو کسی بندہ سے اس کا واسطہ ہی
نہ ہو یا ایسا معاملہ ہو کہ بظاہر اس کا تعلق کسی بندہ سے ہو اگرچہ حقیقتہً اس کا تعلق بھی اللہ ہی سے ہوگا ، بہر
صورت اللہ تعالیٰ سے اپنی حاجتیں پوری کرانے کا بہترین اور معتمد طریقہ صلاۃ الحاجۃ ہے ۱۲ مرتب عفی عنہ

۱۱ سنن ابن ماجہ (ص ۹۹) باب جار فی صلاۃ الحاجۃ۔ قال ابواسحاق : ہذا حدیث صحیح۔ امام طبرانی نے
اس روایت میں عثمان بن عفان کا قصہ بھی نقل کیا ہے دیکھئے مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۲۷۹) باب صلاۃ الحاجۃ ۱۲ مرتب

۱۲ دیکھئے معارف السنن (ج ۲ ص ۲۷۷ و ۲۷۵) ۱۲ م

عہ شرح باب از مرتب ۱۲

۱۳ ابن ماجہ (ص ۹۹) باب ما جار فی صلاۃ الحاجۃ ۱۳ م

نبی الرحمة یا محمد الی قد تو جہت بک الی ربی فی حاجتی ہذا لتقضى
اللہم فشفعه فی۔ اور حضرت حذیفہؓ سے مروی ہے ” قَالَ كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ
وَسَلَّمَ إِذَا حَزَبَهُ أَمْرٌ صَلَّى “ یعنی آپ کو کوئی اہم معاملہ درپیش ہوتا یا کوئی فکر لاحق ہوتی
تو آپ نماز میں مشغول ہو جاتے۔ نیز مسند احمد اور معجم طبرانی کبیر میں حضرت ابو الدرداءؓ سے ایک
روایت بسند حسن مروی ہے اس سے بھی حضرت عبداللہ بن ابی اؤنیؓ کی حدیث باب کی تائید ہوتی ہے۔
بہر حال صلاۃ حاجت اپنے رب کریم سے اپنی حاجتیں پوری کرانے کا بہترین طریقہ ہے
جن بندوں کو ایمانی حقیقتوں پر یقین حاصل ہے ان کا یہی تجربہ ہے اور انہوں نے اس نماز کو
خزائن الہیہ کی کنجی پایا ہے، پھر یہ نماز آیت قرآنی ” اِسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ “ (یعنی
مشکلات و مہمات میں ہمت و برداشت اور نماز کے ذریعہ اللہ کی مدد حاصل کرو) میں دی گئی
خداوندی تعلیم و ہدایت پر عمل کا منظر ہے۔ واللہ الموفق۔ (از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ مَا جَاءَ فِي صَلَاةِ الْاِسْتِخَارَةِ

كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يعلمنا الاستخارة في الامور كلها
كما يعلمنا السورة من القرآن ” زمانہ جاہلیت میں لوگوں کی عادت تھی کہ جب
ان کو سفر وغیرہ کی کوئی حاجت درپیش ہوتی یا نکاح اور بیع وغیرہ کا کوئی معاملہ کرنا ہوتا،
اسی طرح اپنی قسمت یا آئندہ کسی کام کا مفید یا مضر ہونا معلوم کرنا ہوتا۔ ایسی تمام صورتوں
میں وہ ” استقسام بالازلام “ سے کام لیتے اور اس سے ان کے اپنے زعم میں جس کام کا خیر
ہونا معلوم ہوتا اس کو اختیار کر لیتے اور جس کام کا مضر ہونا معلوم ہوتا اس کو ترک کر دیتے۔
” ازلام “ زلم کی جمع ہے، زلم اس تیر کو کہتے ہیں جس کے ذریعہ جاہلیت عرب میں قسمت
آزمائی کی جاتی تھی اور یہ سات تیر تھے جن میں سے ایک پر ” نعم “ ایک پر ” لا “ اور اسی
طرح کے دوسرے الفاظ لکھے ہوتے تھے اور یہ تیر بیت اللہ کے خادم کے پاس رہتے تھے۔
جب کسی شخص کو اپنے کسی کام کا مفید یا مضر ہونا معلوم کرنا ہوتا تو خادم کعبہ کے پاس

جاتا تو کچھ رقم اُسے بطور نذرانہ دیتا وہ ان تیروں کو ترکش سے ایک ایک کر کے نکالتا اگر ”نعم“ والا تیر نکل آتا تو یہ سمجھتا کہ یہ کام مفید ہے اور اگر ”لا“ والا نکلتا تو یہ سمجھتا کہ یہ کام نہ کرنا چاہئے۔ استقسام بالالزام کی اور بھی بہت سی صورتیں ہیں، قرآن نے ان تمام سے اپنے متبعین کو روک دیا ہے

پھر چونکہ بندوں کا علم ناقص ہے، بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ کوئی شخص ایک کام کرنا چاہتا ہے اور اس کا انجام اس کے حق میں اچھا نہیں ہوتا، اس لئے اُسے مستقبل میں اپنے بُرے اور بھلے کے معلوم کرنے کی بہت فکر ہوتی ہے۔ استقسام بالالزام کی ممانعت کے بعد نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی اس سے روکا اور اس کے عوض میں صلاۃ استخارہ کی تعلیم فرمائی اور بتایا کہ جب کوئی خاص اور اہم کام درپیش ہو تو دو رکعت نماز نیت نفل پڑھ کے اللہ تعالیٰ سے رہنمائی اور خیر کو طلب کرے اور دعائے استخارہ پڑھے یہ

ظاہر ہے کہ بندہ جب اپنی عاجزی اور بے علمی کا احساس و اعتراف کرتے ہوئے اپنے علیم کل اور قادر مطلق مالک سے رہنمائی اور مدد طلب کرے گا کہ جو اس کے نزدیک بہتر ہو وہی کر دے تو یہ انتہائی بعید ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنے اس بندہ کی رہنمائی اور مدد نہ فرمائے۔ حدیث میں اس کی طرف کوئی اشارہ نہیں کہ وہ رہنمائی بندوں کو کس طرح حاصل ہوگی لیکن اللہ کے بندوں کا تجربہ ہے کہ یہ رہنمائی بسا اوقات خواب وغیرہ میں کسی غیبی اشارہ کے ذریعہ بھی ہوتی ہے اور بھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ خود بخود اس کام کے کرنے کا جذبہ اور داعیہ دل میں شدت سے پیدا ہو جاتا ہے، یا

۱۔ تفصیل کیلئے دیکھئے محارف القرآن (ج ۳ ص ۳۱، سورۃ مائدہ ۱۲) مرتب

۲۔ مکاتبات شیخ ولی اللہ الدہلوی فی تحفۃ اللہ البالغہ (ج ۲ ص ۱۹۔ النوافل) بحث فی النفل و حکمت تشریعہا
 ۳۔ جو حدیث باب میں ان الفاظ کے ساتھ مذکور ہے ”اللّٰهُمَّ اِنِّیْ اَسْتَخِیْرُکَ بِحِلِّکَ اَسْتَقْدِرُکَ بِقُدْرَتِکَ وَ اَسْأَلُکَ مِنْ فَضْلِکَ الْعَظِیْمِ، فَاِنَّکَ تَعْدِرُ وَلَا اُشَدُّ وَ تَعْلَمُ وَلَا اَعْلَمُ وَ اَنْتَ عَلَّامُ الْغُیُوْبِ، اَللّٰهُمَّ اِنْ کُنْتَ تَعْلَمُ اَنَّ ہَذَا الْاَمْرَ خَیْرٌ لِّیْ فِیْ دِیْنِیْ وَ مَعَیْشَتِیْ وَ عَاقِبَةِ اَمْرِیْ — اَوْ قَالَ — فِیْ عَاجِلِ اَمْرِیْ وَ اٰخِرِیْ، فَیَسِّرْہِ لِیْ ثُمَّ بَارِکْ لِیْ فِیْہِ، وَ اِنْ کُنْتَ تَعْلَمُ اَنَّ ہَذَا الْاَمْرُ شَرٌّ لِّیْ فِیْ دِیْنِیْ وَ مَعَیْشَتِیْ وَ عَاقِبَةِ اَمْرِیْ — اَوْ قَالَ — فِیْ عَاجِلِ اَمْرِیْ وَ اٰخِرِیْ، فَاصْرِفْہُ وَ اصْرِفْنِیْ عَنْہُ وَ اقْدِرْ لِیْ الْخَیْرَ حَيْثُ کَانَ ثُمَّ اَرْضِنِیْ بِہِ“ ہَذَا الْاَمْرُ کی جگہ اپنی حاجت ذکر کرے ۱۲ م

اس کے برعکس اس کی طرف سے دل بالکل ہٹ جاتا ہے ایسی صورت میں ان دونوں کیفیتوں کو منجانب اللہ اور وعاء کا نتیجہ سمجھنا چاہئے اور اگر استخارہ کے بعد تذبذب کی کیفیت رہے تو استخارہ بار بار کیا جائے اور جب تک کسی طرف رجحان نہ ہو جائے اقدام نہ کیا جائے۔
 واضح رہے کہ واجب و مندوب کے کرنے، اور حرام و مکروہ کے چھوٹنے کیلئے کوئی استخارہ نہیں، اس لئے کہ اولین کا کرنا اور آخرین کا ترک متعین ہے اور استخارہ صرف امر مباح کے کرنے یا نہ کرنے کی دونوں جانبوں میں سے کسی ایک کو ترجیح دینے کیلئے کیا جاتا گا یا کسی واجب غیر موقت میں وقت کی تعیین کیلئے۔ واللہ اعلم۔

از مرتب عفا اللہ عنہ

بَابُ مَا جَاءَ فِي صَلَاةِ التَّسْبِيحِ

صلوة التسبیح کے بارے میں متنی روایات آئی ہیں سنداً اور سب کی سب ضعیف ہیں چنانچہ حدیث باب بھی موسیٰ بن علیہ کی بنا پر ضعیف ہے، اس سے متعلقہ تمام احادیث کے ضعف ہی کی وجہ سے علامہ ابن الجوزی نے اس نماز کی مشروعیت سے انکار کیا ہے۔ البتہ حافظ ابن حجر نے "الاعمال المکفرة" میں لکھا ہے کہ تعدد طرق کی بنا پر یہ حدیث (حدیث باب) حسن لغیرہ بن گئی ہے اس کے علاوہ یہ مؤید بالنعماء بھی ہے لہذا صلوۃ التسبیح کو بدعت یا خلاف سنت کہنا یا اس کی فضیلت کا انکار کرنا درست نہیں۔

پھر صلوۃ التسبیح میں بنیادی بات یہ ہے کہ ہر رکعت میں پچھتر مرتبہ "سُبْحَانَ اللَّهِ

۱۔ دیکھئے معارف الحدیث (ج ۳ ص ۳۶۵ تا ۳۶۸) ۱۲م

۲۔ معارف السنن (ج ۲ ص ۲۷۸) ۱۲م

۳۔ تقریب التہذیب (ج ۲ ص ۲۸۶، رقم ۱۴۸۲) ۱۲ مرتب عفا عنہ

۴۔ یہ طرق مختلف کتب حدیث میں مروی ہیں بعض طرق کے حوالے انشاء اللہ ہم آگے حاشیہ میں ذکر کریں گے ۱۲ مرتب عفا عنہ

وَالْحَمْدُ لِلّٰهِ وَلَا إِلٰهَ إِلَّا اللّٰهُ وَاللّٰهُ أَكْبَرُ ۝ پڑھا جائے، یہاں تک کہ چار کعتوں میں تین سو کا عدد پورا ہو جائے۔

پھر اس کے دو طریقے ہیں ایک حضرت ابن عباس رضی کی روایت میں بیان ہوا ہے جس کے مطابق قیام میں پندرہ مرتبہ اور اس کے بعد سجدہ تک ہر نقل و حرکت میں دس دس مرتبہ یہی تسبیح پڑھی جائے گی اور دوسرے سجدہ کے بعد جلسہ استراحت کیا جائے گا اس میں بھی یہی تسبیح دس مرتبہ پڑھی جائے گی۔

دوسرا طریقہ (اسی باب میں) حضرت عبداللہ بن المبارک سے منقول ہے اس میں جلسہ استراحت نہیں ہے اور اس کے بجائے قیام میں پچیس تسبیحاتیں پندرہ قرارت سے قبل اور دس بعد القرارة۔ یہ دونوں طریقے بلا کراہت جائز ہیں اور حنفیہ کے نزدیک اگرچہ جلسہ استراحت مستحب نہیں لیکن صلاۃ التسبیح میں یہ بلا کراہت جائز ہے۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم بالصواب والیہ المرجع والمآب۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي صِفَةِ الصَّلَاةِ عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

عن كعب بن عجرة قال: قلنا: يا رسول الله! هذا السلام عليك تد

۱۔ کافی روایت ابن عباس رضی عنہابی داؤد فی سننہ (ج ۱ ص ۱۸۴) باب صلوٰۃ التسبیح، لیکن حضرت ابو رافع کی حدیث باب میں "اللہ اکبر والحمد للہ وسبحان اللہ" کے الفاظ مروی ہیں، اور سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۸۴) باب صلوٰۃ التسبیح میں حضرت ابن عمر رضی کی روایت میں آپ کا یہ قول مروی ہے "ولاتقم (للمرکۃ الثانیۃ) حتی تسبح عشراً وتحمّد عشراً وتکبّر عشراً وتتلّ عشراً" جس کا ظاہر یہ ہے کہ صلاۃ التسبیح میں پڑھی جانے والی دعا وغواہ کسی بھی قسم کے الفاظ کیساتھ ہو تسبیح، تحمید، تکبیر اور تہلیل پر مشتمل ہونی چاہئے ۲۔ دیکھئے سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۸۳ و ۱۸۴) و سنن ابن ماجہ (ص ۹۹) باب ماجاء فی صلاۃ التسبیح، روایت ابن عباس والاطریقہ ابو رافع کی روایت میں بھی مروی ہے دیکھئے سنن ابن ماجہ (ص ۹۹) باب ماجاء فی صلاۃ التسبیح، اور حضرت ابن عمر رضی کی روایت میں بھی یہی طریقہ مروی ہے دیکھئے سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۸۴) باب صلوٰۃ التسبیح، نیز حضرت جعفر بن ابی طالب کی روایت میں بھی یہی طریقہ مروی ہے، دیکھئے مصنف عبد الرزاق (ج ۳ ص ۱۲۳)، رقم (۵۰۰۴) باب الصلوٰۃ التی تکفر ۱۲ رشید اشرف سیفی عفا اللہ عنہ

۳۔ یرید بہ قول "السلام علیک ایہا النبی ورحمۃ اللہ وبرکاتہ" فی التشہید، و ہو (باقی بر صفحہ آئندہ)

علمنا، فكيف الصلاة عليك؟ قال: قولوا: اللهم صل على محمد وعلى آل محمد كما صليت على إبراهيم إنك حميد مجيد وبارك على محمد وآله

نماز کے تعدد اخیرہ میں درود شریف پڑھنے کی کیا حیثیت ہے اس میں فقہاء کا اختلاف ہے۔ احناف، مالکیہ، حنابلہ اور جمہور کا مسلک یہ ہے کہ یہ سنت ہے جیکہ امام شافعیؒ اس کی فرضیت کے قائل ہیں والیہ مذهب احمد فی أحد القولین عنہ، اور امام اسحاقؒ کا مسلک یہ ہے کہ اگر عمدًا چھوڑے تو نماز نہ ہوگی۔

اس مسئلہ میں امام شافعیؒ کے مسلک پر بہت تنقید کی گئی ہے ان کے ادلہ کی تفصیل اور جوابات کے لئے دیکھئے غنیۃ المستملی شرح منیۃ المصلی۔

پھر عمر بھر میں ایک مرتبہ درود شریف پڑھنا بالاتفاق فرض ہے اور اسم گرامی کے سننے کے وقت واجب ہے۔ اگر ایک مجلس میں اسم گرامی بار بار آئے تو اس میں اختلاف ہے، امام طحاویؒ

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) الظاہر الصحیح، واختاره البیہقی وابن عبد البر والقاضی عیاض وغیرہم۔ وقیل: یرید بہ سلام التحلل من الصلاة، وهو یجوز، کذا فی المعارف (ج ۴ ص ۲۹۳ و ۲۹۴) ۱۲ مرتب

۱۔ قال الشيخ البنوری: قوله "كما صليت آله" أشكل على الناس وجبه التشبيه، فان محمدًا صلى الله عليه وسلم هو أفضل المرسلين وسيد ولد أجمعين، وأفضل وحده من إبراهيم وآله ولا سيما قد اضعف إليه آل محمد، وإذا كان هو أفضل، فالصلاة المطلوبة عليه تكون أفضل من كل صلاة على غيره، وقد ذكر المحافظ ثلثه عشر وجبًا في الجواب، راجع فتح الباری (ج ۱۱ ص ۱۳۶) باب الصلاة على النبي

صلى الله عليه وسلم۔ کذا فی المعارف (ج ۴ ص ۲۹۶) ۱۲ مرتب

۲۔ قاله في الأمم "كما في الفتح" (ج ۱۱ ص ۱۳۹)۔ معارف (ج ۴ ص ۲۹۰) ۱۲ م

۳۔ مذاہب کی تفصیل کے لئے دیکھئے معارف السنن (ج ۴ ص ۲۹۰) وغنیۃ المستملی (ص ۳۳۳) صفة الصلاة ۱۳ م
۴۔ وقد شد الشافعي ولا سلف له في هذا القول، ولا سنة يتبعها وشنع عليه فيه جماعة فيهم المطبري والقشيري وخالفه من اهل مذہب الخطابي، وقال لا اعلم له فيها قدوة۔ کذا فی

الکبیری (ص ۳۳۳) صفة الصلاة، ۱۲ مرتب

۵۔ المعروف "بالکبیری" (ص ۳۲۳ و ۳۲۴) باب صفة الصلاة ۱۲ مرتب

کے نزدیک ہر مرتبہ واجب ہے جبکہ شمس الائمہ کرخمیؒ کے نزدیک ایک مرتبہ واجب ہے اور پھر
 مستحب ہے۔ روایات سے امام طحاویؒ کے مسلک کی تائید ہوتی ہے۔ چنانچہ سنن ترمذیؒ
 میں حضرت ابوہریرہؓ سے مرفوعاً مروی ہے ”سبغتم الف رجل ذکرتم عندہ فليصل علی“
 اور ترمذیؒ ہی کی ایک روایت میں حضرت علیؓ بن ابی طالب سے مرفوعاً مروی ہے ”البخیل
 من الذی ذکرتم عندہ فليصل علی“ نیز ابن السنیؒ نے سند حید کے ساتھ روایت
 نقل کی ہے ”من ذکرتم عندہ فليصل علی“ البتہ کثیر کا تقاضا یہ ہے کہ ایک مجلس میں
 صرف ایک مرتبہ واجب ہوئے

واضح ہے کہ یہ مذکورہ تفصیل اس صورت میں تھی جبکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے نام گرامی
 کا ذکر مجلس میں آجائے، جہاں تک عام حالات کا تعلق ہے اس میں درود شریف کا ورد
 بکثرت مستحب ہے واللہ الموفق۔

مروءہ صلاۃ و سلام اور اس کی شرعی حیثیت :

بعض مساجد میں کچھ لوگ ایسا کرتے ہیں کہ نمازوں کے بعد یا مخصوص نماز جمعہ کے بعد
 التزام کے ساتھ جماعت بنا کر اور کھڑے ہو کر یا ازبند بالفاظ ذیل صلاۃ و سلام پڑھتے ہیں
 ”صلی اللہ علیک یا رسول اللہ سلام علیک یا رسول اللہ“ وغیرہ، ان میں
 سے بہت سے لوگوں کا یہ عقیدہ ہوتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس جگہ تشریف لاتے
 ہیں، یا ہر جگہ حاضر و ناظر ہیں، اس لئے آپ سلام خود سنتے اور اس کا جواب دیتے ہیں جو لوگ

۱۔ (ج ۲ ص ۲۱۶) باب بلا ترجمہ، ابواب الدعوات ۱۲ م

۲۔ حوالہ بالا، درود شریف کے فضائل سے متعلق روایات کے لئے دیکھئے فضائل درود شریف“ مولفہ حضرت

شیخ الحدیث مولانا محمد زکریا کاندھلوی مدظلہم ۱۰ م

۳۔ غنیۃ المستملی (۳۳۴) باب صفة الصلاۃ ۱۲ م

۴۔ قال فی ”الکافی“ لم یلزمہ الامرۃ واحداً فی الصحیح، لان تکرار اسمہ واجب لحفظ سنۃ التی بہا

قوام الشریعۃ، فلو وجبت الصلاۃ فی کل مرة لافضی الی اخرج غیرانہ ندب تکرار بخلاف السجود الی سجۃ السلاۃ،

کذا فی شرح المنیۃ الکبیر (ص ۳۳۴) ۱۲ مرتب

ان کے اس عمل میں شریک نہیں ہوتے ان کو مطعون اور طرح طرح سے بدنام کرتے ہیں، جس کے نتیجے میں عموماً مسجدوں میں نزاع اور جھگڑے پیدا ہوتے ہیں، خاص طور سے ہمارے پُرفتن دور میں واضح ہے کہ یہ طریقہ کھلی ہوئی بدعت اور گمراہی ہے والعیاذ باللہ منہ

اس کی توضیح یہ ہے کہ کسی نماز کے بعد اجتماع والتزام کے ساتھ بلند آواز سے درود و سلام پڑھنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے نہ صحابہ و تابعین سے اور نہ ائمہ مجتہدین اور علمائے سلف میں سے کسی سے، اگر یہ عمل اللہ اور اس کے رسول کے نزدیک محمود و مستحسن ہوتا تو صحابہ و تابعین اور ائمہ دین اس کو پوری پابندی کے ساتھ کرتے حالانکہ ان کی پوری تاریخ میں ایک واقعہ بھی ایسا نہیں ملتا اس سے معلوم ہوا کہ درود و سلام کیلئے اجتماع اور التزام کو یہ حضرات بدعت و ناجائز سمجھتے تھے، جس کے متعلق رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد بروایت حضرت عائشہؓ مروی ہے ”مَنْ أَحْدَثَ فِي أَمْرِنَا هَذَا مَا لَيْسَ مِنْهُ فَهُوَ رَدٌّ“ نیز حضرت عائشہؓ ہی سے مروی ہے ”مَنْ عَمِلَ عَمَلًا لَيْسَ عَلَيْهِ أَمْرُنَا فَهُوَ رَدٌّ“ اور حضرت حذیفہؓ فرماتے ہیں ”كُلُّ عِبَادَةٍ لَمْ يَتَعَبَّدْهَا أَصْحَابُ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَلَا تَعْبُدُهَا (القولہ) وخذوا بطريق من كان قبلكم“ یعنی جس طرح کی عبادت صحابہ کرام نے نہیں کی تم بھی اس کو عبادت نہ سمجھو بلکہ اپنے اسلاف صحابہؓ کا طریق اختیار کرو۔

پھر جہاں تک درود و سلام میں خطاب کے الفاظ ”یا رسول اللہ“ ”یا نبی اللہ“ وغیرہ استعمال کرنے کا تعلق ہے سو یہ عمل اگر اس عقیدہ سے ہو کہ جس طرح اللہ تعالیٰ ہر جگہ حاضر و ناظر اور ہر زمان و مکان میں موجود ہے اور کائنات کی ہر آواز کو سنتا اور ہر حرکت کو دیکھتا ہے اسی طرح (معاذ اللہ) رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم بھی ان خدائی صفات میں شریک ہیں، یہ کھلا ہوا شرک اور نصاریٰ کی طرح رسول کو خدا کا درجہ دینا ہے۔ اور اگر یہ عمل (یعنی خطاب و قیام) اس عقیدہ سے ہو کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم اس مجلس میں تشریف لاتے ہیں تو ایسا ہونا گویا معجزہ ممکن ہے مگر اس کیلئے ضروری ہے کہ قرآن یا حدیث سے اس کا ثبوت ہو حالانکہ کسی

لے وٹہ صبیح مسلم (ج ۲ ص ۷۷) کتاب الاقصیۃ، باب نقض الاحکام الباطلۃ و ردّ محرمات

الامور ۱۲ م

گہ جواہر الفقہ (ج ۱ ص ۲۱۳ و ۲۱۴) بحوالہ کتاب الاعتصام للشاطبی (ج ۲ ص ۳۱۱) ۱۲ مرتب

آیت یا حدیث میں قطعاً اس کا ذکر نہیں ہے اور بغیر ثبوت و دلیل کے اپنی طرف سے کوئی معجزہ گھنٹہ لینا رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم پر افتراء ہے اور ایسا کرنے والا آپ کے فرمان ”مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا فَلْيَتِوَأْمُقْعِدَةً مِنَ النَّارِ“ کا مصداق ہے۔ اور اگر مذکورہ دونوں میں سے کوئی عقیدہ بھی نہ ہو تب بھی موہم شرک ہونے کی وجہ سے ایسے الفاظ ممنوع ہیں اس لئے ان سے بھی اجتناب ضروری ہے خاص طور سے جب کہ ان سے کسی عقیدہ فاسدہ کو راہ ملتی ہو۔ یہی وجہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے آقا کو ”رَبِّي“ کے الفاظ سے اور اپنے غلام کو ”عبدی“ کے الفاظ سے پکارنے سے منع فرمایا ہے چنانچہ ارشاد ہے ”لَا يَقُلْ أَحَدُكُمْ رَبِّي“ و ”لَقِيلَ سَيِّدِي“ و ”مَوْلَايَ“ و ”لَا يَقُلْ أَحَدُكُمْ عَبْدِي“ و ”أَمَتِي“ و ”لَقِيلَ فَتَايَ“ و ”فَتَاتِي“ ”غلامی“ ممانعت کی وجہ یہی ہے کہ یہ الفاظ موہم شرک ہیں۔

بہر حال درود و سلام میں الفاظِ خطاب کا استعمال اگر کسی غلط عقیدہ سے نہ بھی ہو تب بھی موہم شرک و افتراء ہونے کی وجہ سے ممنوع ہے۔ البتہ روضۂ اقدس کے سامنے الفاظِ خطاب کے ساتھ سلام پڑھنا سنت سے ثابت اور مستحب ہے کیونکہ وہاں براہ راست حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا سلام سننا اور جواب دینا روایات حدیث سے ثابت ہے۔

۱۔ بلکہ اس کے خلاف ثابت ہے ”عن ابی ہریرۃ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم : من صلی علی عند قبری سمعته ومن صلی علی ناسیاً (ای بعیداً) بلغته“ مشکوٰۃ المصابیح (ص ۸۷) باب الصلاة علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم وفضلہا باحالة شعب الایمان للبیہقی۔ اس حدیث کا حاصل یہ ہے کہ جو شخص میری قبر کے پاس درود و سلام پڑھتا ہے اسے میں خود سنتا ہوں اور جو دور سے درود و سلام بھیجتا ہے وہ (فرشتوں کے ذریعہ) مجھ تک پہنچا دیا جاتا ہے۔ اسی طرح حضرت ابن مسعود سے مروی ہے ”ان لہ ملائکہ سیاحین فی الارض یبلغون من اتی السلام“ مشکوٰۃ (ص ۸۶) بحوالہ سنن نسائی ۲۔ مشکوٰۃ (ج ۱ ص ۳۵) فی الغفل الثانی من کتاب العلم بحوالہ سنن ترمذی وابن ماجہ ۱۲ م

۳۔ صحیح مسلم (ج ۲ ص ۲۳۸) کتاب الالفاظ من الادب وغیرہ، باب حکم اطلاق لفظ العبد والامۃ والمولیٰ والسیّد ۱۲ م ۴۔ کذا فی جواہر الفقہ (ج ۱ ص ۲۱۵)۔ لیکن احقر کو اپنی ناقص تلاش سے اس بارے میں کوئی صریح روایت یا اثر نہ مل سکا۔ ۵۔ چنانچہ پیچھے حاشیہ میں حضرت ابو ہریرۃ کی روایت ذکر کی جا چکی ہے ”من صلی علی عند قبری سمعته الخ مشکوٰۃ (ص ۸۰) نیز حضرت ابو ہریرۃ ہی سے مرفوعاً مروی ہے ”ما من احد یسلم علی الارذ اللہ علی روحی حتی ارد علیہ السلام“ مشکوٰۃ (ص ۸۶) بحوالہ سنن ”لابی داؤد“ والدعوات الکبیر للبیہقی ۱۲ مرتب

پھر درود و سلام میں قیام کو ضروری سمجھنا بھی غلط ہے اس لئے کہ جس طرح ذکر اللہ اور تلاوت قرآن کریم کھڑے ہو کر اور بیٹھ کر بلکہ لیٹ کر بھی ہر طرح جائز ہے اسی طرح درود شریف بھی ہر طرح جائز ہے لیکن اگر کوئی کھڑے ہو کر پڑھنے کو ضروری اور اس کے خلاف کو بے ادبی قرار دے تو یہ ایک غیر واجب کو اپنی طرف سے واجب قرار دینے کی وجہ سے ناجائز ہے خصوصاً جبکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز میں درود شریف کو بیٹھ کر پڑھنے کی سنت جاری فرمائی ہے تو بیٹھ کر درود و سلام پڑھنے کو خلاف ادب کہنا اور قیام کو ضروری قرار دینا خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تعلیم کی مخالفت ہے اور یہ ایسا ہی ہے جیسے کوئی یہ کہے کہ قرآن کریم کو صرف کھڑے ہو کر پڑھنا چاہئے بیٹھ کر پڑھنا بے ادبی ہے۔

اور اگر مجلس درود و سلام یا میلاد میں قیام اس عقیدہ سے ہو کہ اس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم بنفس نفیس تشریف لاتے ہیں، سو اس کے بارے میں ہم پیچھے ذکر کر چکے ہیں کہ کسی ایسی مجلس میں آپ کا خود تشریف لانا کسی شرعی دلیل سے ثابت نہیں۔ پھر اگر بفرض محال کسی دلیل سے آپ کا بنفس نفیس تشریف لانا ثابت بھی ہو جائے تب بھی اس سے یہ کہاں لازم آتا ہے کہ قیام ضروری ہو اس لئے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اپنی حیات طیبہ میں بھی اپنے لئے قیام کو پسند نہ فرماتے تھے، چنانچہ حضرت انسؓ فرماتے ہیں: ”لَمْ يَكُنْ شَخْصٌ أَحَبَّ إِلَيْهِمْ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَكَانُوا إِذَا رَأَوْهُ لَمْ يَقُومُوا لِمَا يَعْلَمُونَ مِنْ كَرَاهِيَّتِهِ لَذَلِكَ“ یعنی حضرات صحابہ کرامؓ کے نزدیک آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات گرامی سے بڑھ کر اور کوئی شخص محبوب نہ تھا لیکن جب وہ آپ کو دیکھتے تو قیام نہ کرتے تھے کیونکہ وہ جانتے تھے کہ آپ اس عمل کو مکروہ سمجھتے ہیں۔

پھر جہاں تک نمازوں کے بعد ساجد میں جہراً درود شریف پڑھنے کا تعلق ہے یہ بھی صحیح نہیں اور بدعت ہے، وجہ یہ ہے کہ مسجد پوری مسلمان قوم کی مشترک عبادت گاہ ہے، اس میں کسی فرد یا جماعت کو فرائض و واجبات کے علاوہ کسی ایسے عمل کی اجازت ہرگز نہیں دی جاسکتی جو دوسرے لوگوں کی انفرادی عبادت نماز تسبیح درود اور تلاوت وغیرہ میں خلل انداز

۱۔ تفصیل کیلئے دیکھئے ”تبرید النواظر“ مؤلفہ مرانا محمد سرفراز خان صاحب صفدر مظہم ۱۲م

۲۔ سنن ترمذی (ج ۲ ص ۱۱۸) ابواب الاستیذان والآداب، باب ماجاء فی کراہیۃ قیام الرجل للرجل ۱۱م

ہو اگرچہ وہ عمل سب کے نزدیک بالکل جائز اور مستحسن ہی کیوں نہ ہو، چنانچہ فقہاء رحمہم اللہ نے تصریح فرمائی ہے کہ مسجد میں بآواز بلند تلاوت قرآن یا ذکر چہری جس سے دوسرے لوگوں کی نماز یا تسبیح و تلاوت میں خلل آتا ہو ناجائز ہے۔ (شامی، خلاصۃ الفتاویٰ)

ظاہر ہے کہ جب قرآن اور ذکر اللہ کو بآواز بلند مسجد میں پڑھنے کی اجازت نہیں تو درود و سلام کیلئے کیسے اجازت ہو سکتی ہے، چنانچہ حضرت ابن مسعودؓ کے بارے میں مروی ہے، "انہ اخرج جماعة من المسجد يهللون ويصلون على النبي صلى الله عليه وسلم جهراً، وقال لهم: ما اراكم الامبتدعین؟ یعنی حضرت ابن مسعودؓ نے ایک جماعت کو مسجد سے محض اس لئے نکال دیا تھا کہ وہ بلند آواز سے "لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ" اور بلند آواز سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر درود شریف پڑھتی تھی، نیز ان کو بدعتی قرار دیا۔ انقلاب زمانہ دیکھئے کہ آج جو شخص بلند آواز سے جماعت کے ساتھ ملکر درود شریف نہیں پڑھتا اہل بدعت اُس کو مسجد سے نکال دیتے ہیں جبکہ حضرت ابن مسعودؓ نے بلند آواز کے ساتھ مسجد میں درود شریف پڑھنے والوں کو مسجد سے نکال دیا تھا اور فرمایا میرے نزدیک تم بدعتی ہو۔ (ان فی ذلک لعبرة لأولی الأبصار۔)

(تم شرح الباب ۵۔ من المرتب عفا اللہ عنہ)

۱۔ المنہاج الواضح (۱۲۷) بحوالہ شامی (ج ۲ ص ۳۵۰) و فتاویٰ بزازیہ (ج ۳ ص ۳۷۹)
 علی ہاشم الہندیہ (۱۲ مرتب)

۲۔ اس باب کی شرح لکھتے ہوئے بطور خاص درج ذیل کتابوں سے مدد لی گئی:

۱۔ معارف السنن (ج ۴ ص ۲۹۰ تا ۲۹۷)

۲۔ غنیۃ المستملی المعروف بالکبیری شرح منیۃ المصلی (ص ۳۳۳ و ۳۳۴، صفۃ الصلاۃ)

۳۔ جواہر الفقہ (ج ۱ ص ۲۱۱ تا ۲۱۸)

۴۔ المنہاج الواضح یعنی راوی سنت (ص ۱۲۷ و ۱۶۸)

۵۔ مرتب عفا اللہ عنہ

ابواب المجموعہ

جمعہ مشہور لغت میں بضم المیم ہے اور ایک روایت سکون میم کے ساتھ بھی ہے چنانچہ امام اعمشؒ کی قرارت یہی ہے۔ اور اس لفظ کو بعض حضرات نے بفتح المیم بھی ضبط کیا ہے، زجاج کا کہنا یہ ہے کہ اس لفظ کو کسرہ کے ساتھ بھی پڑھا گیا ہے۔

زمانہ جاہلیت میں اس دن کا نام ”یوم العروۃ“ تھا بعد میں اس کا نام ”یوم الجمعة“ پڑ گیا۔ بعض حضرات کا خیال یہ ہے کہ یہ اسلامی نام ہے اس کی وجہ تسمیہ اجتماع الناس للصلوة ہے، اور بعض حضرات نے کہا کہ سنی جمعة لان خلق العالم

۱۔ وہو الا فصح والاكثر الثانی وبتراً المجهور، کذا فی المجلد الرابع عشر من روح المعانی الجزء الثامن والعشرون (ص ۹۹، رقم الآیة ۹، من سورة الجمعة) ۱۲ مرتب عفی عنہ

۲۔ وکذا قرأ ابن الزبیر والوحیة وابن ابی عبیدة وزید بن علی، روح المعانی حوالہ بالا ۱۲ مرتب عفی عنہ

۳۔ ولم یستأبر، روح المعانی حوالہ بالا ۱۲ مرتب

۴۔ معارف السنن (ج ۴ ص ۳۰۳)، خلاصہ یہ کہ لفظ جمعہ میں چار لغات ہیں (۱) المجمع بضم المیم۔

(۲) المجمع بسکون المیم۔ ان دونوں صورتوں میں اس کے معنی ”المجموع“ ای یوم الفوج المجموع

کے ہونگے (۳) المجمع بفتح المیم، اس صورت میں اس کے معنی ”الجامع“ کے ہوں گے یعنی یوم الوقت

الجامع (۴) المجمع بکسر المیم، دیکھئے روح المعانی جز ۲۸ ص ۹۹ ۱۲ رشید اشرف حفظہ اللہ

۵۔ العروۃ اسم سریانی معرب وقال السبیل: ومعنی العروۃ الرحمة فیما یفنا عن بعض اہل العلم انتہی، و

ہو غریب فلیحفظ۔ الملحق من روح المعانی بتغیر سیر (حوالہ بالا) ۱۲ مرتب عفی عنہ

۶۔ عن ابن سیرین قال: حج اہل المدینۃ قبل ان یقدم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، وقبل ان تنزل المجمعۃ، وہم

الذین سموها المجمعۃ فقالت الانصار: للیہود یوم یحتجون فیہ کل سبتۃ ايام، وللنصارى ایضاً مثل ذلک، فہلم!

فلنجعل یوماً نجتمع ونذكر اللہ ونصلی ونشکر فیہ او كما قالوا، فقالوا: یوم السبت للیہود، ویوم الاحد للنصارى

فاجعلوہ یوم العروۃ، وكانوا یسمون یوم المجمعۃ یوم العروۃ، فاجتمعوا الی سعد بن زرارۃ فصلى بہم یومئذ و

ذکرہم فسموہ المجمعۃ الخ مصنف عبد الرزاق (ج ۳ ص ۱۵۹، رقم ۵۱۴۴) کتاب المجمعۃ، باب اول من جمع۔ ۱۲ مرتب

قد تمتد جمع فیہ، اور بعض نے یہ وجہ بیان کی ہے کہ چونکہ کعب بن لوی اس دن لوگوں کو جمع کر کے دعایا کرتے تھے اس لئے اس کا یہ نام پڑ گیا۔

باب فضل یوم الجمعة

خیر یوم طلعت فیہ الشمس یوم الجمعة فیہ خلق آدم و فیہ ادخل الجنة و فیہ اخرج منها، اخراج آدم من الجنة، کو فضیلت سے بظاہر کوئی تعلق نہیں کیونکہ فضیلت خیر پر متفرع ہوتی ہے جبکہ حضرت آدم علیہ السلام کا اخراج بطور عتاب تھا۔ اس کا ایک جواب یہ دیا گیا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا و فیہ اخرج منها سے مقصود اس دن میں بڑے بڑے واقعات کے ظاہر ہونے کی طرف اشارہ کرنا ہے اور ظاہر ہے کہ اخراج آدم علیہ السلام ایک بہت بڑا واقعہ ہے۔

دوسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ حضرت آدم علیہ السلام کا اخراج دنیا میں خیر کے پھیلنے کا سبب بنا کیونکہ ان کی پشت سے لکھوں انبیاء علیہم السلام پیدا ہوئے جن کی پیدائش خیر ہی خیر ہے، الملتقط من معارف السنن (ج ۲ ص ۳۰۵) وغیرہ۔

یوم جمعہ افضل ہر یوم غیرہ پھر اس بارے میں علماء کا اختلاف ہے کہ یوم جمعہ کی فضیلت بڑھی ہوئی ہے یا یوم عرفہ کی۔ ایک جماعت نے یوم عرفہ کو افضل قرار دیا وہو اصم الوجہین عند الشافعیۃ والیہ ذہبت الحقیۃ دوسری جماعت نے جمعہ کو افضل قرار دیا ہے، امام احمد اور مالکیہ میں سے ابن عربی اسی کے قائل ہیں۔

و ثمة الخلاف تطهر فی النذر فی افضل یوم من السنة او الطلاق و العتاق وما اشبههما۔ معارف السنن (ج ۲ ص ۳۰۳) تفصیل کے لئے دیکھئے الکوکب الدری (ج ۱ ص ۱۹۵ و ۱۹۶)۔ (از مرتب عفا اللہ عنہ)

۱۔ معارف السنن (ج ۲ ص ۳۰۳ و ۳۰۴) ۱۲ مرتب عفی عنہ

عہ شرح باب از مرتب ۱۳

بَابُ فِي السَّاعَةِ الَّتِي تُرْجَى فِي يَوْمِ الْجُمُعَةِ

اَنْتَسَوْا السَّاعَةَ الَّتِي تُرْجَى فِي يَوْمِ الْجُمُعَةِ بَعْدَ الْعَصْرِ اِلَى غَيْبِ بَابِ الشَّمْسِ : اس ساعتِ اجابت کے بارے میں علماء کا اختلاف ہے ، ایک جماعت کے نزدیک یہ مبارک ساعت نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ کے ساتھ مخصوص تھی ، جبکہ جمہور اس کے قائل ہیں کہ قیامت تک یہ ساعت باقی ہے ۔ پھر خود جمہور میں اس کی تعیین و عدم تعیین کے بارے میں شدید اختلاف ہے ، علامہ نبوریؒ معارف السنن (ج ۴ ص ۳۰۶ و ۳۰۷) میں تحریر فرماتے ہیں :
 ” فِي هَذِهِ السَّاعَةِ الْمَرْجُوةِ الْمَحْمُودَةِ خَمْسَةٌ وَارْبَعُونَ قَوْلًا ، ذَكَرَهَا كُلُّهَا السِّيَاطِي فِي تَنْوِيلِ الْحَوَالِكِ “ علامہ نبوریؒ نے اسی مقام پر ان اقوال کثیرہ کے بنیادی اصول بھی ذکر کئے ہیں چنانچہ وہ تحریر فرماتے ہیں :-

” وَقَدْ اخْتَلَفَ الصَّحَابَةُ وَالتَّابِعُونَ وَمَنْ بَعْدَهُمْ : هَلْ هَذِهِ السَّاعَةُ بَاقِيَةٌ اَوْ رَفَعَتْ ؟ وَعَلَى الْاَوَّلِ : هَلْ هِيَ فِي كُلِّ جُمُعَةٍ اَوْ وَاحِدَةٍ مِنْ كُلِّ سَنَةٍ ؟ وَعَلَى الْاَوَّلِ هَلْ هِيَ وَقْتُ مَعِينٍ اَوْ مُبْهَمٍ ؟ وَعَلَى التَّعْيِينِ : هَلْ يَسْتَوْعِبُ الْوَقْتُ اَوْ مُبْهَمٍ ؟ وَعَلَى الْاِبْهَامِ : مَا اِبْتِدَاءُهَا وَمَا اَنْتِهَاءُهَا ؟ وَعَلَى كُلِّ ذَلِكَ : هَلْ يَسْتَغْرِقُ الْوَقْتُ اَوْ بَعْضُهُ ؟ وَهَذِهِ هِيَ اَصُولُ الْاَقْوَالِ اَمْ “

ان پینتالیس پچاس اقوال میں سے گیارہ اقوال مشہور (ذکر ہا ابن القیم) اور دو اشہر ہیں جنہیں علامہ نبوریؒ نے معارف السنن (ج ۴ ص ۳۰۸) میں ذکر کیا ہے ۔
 الْاَوَّلُ : اَنْهَا بَعْدَ صَلَوةِ الْعَصْرِ اِلَى غُرُوبِ الشَّمْسِ “ اس قول کو امام ابو حنیفہؒ اور

۱۔ وَفِي حَاشِيَةِ الْكُوكَبِ الدِّي (ج ۱ ص ۱۹۶) : وَبَلَغَتْ اَقْوَالُ الْمُعَقِّقِينَ فِي ذَلِكَ اِلَى خَمْسِينَ ، ذَكَرُوا اصْحَابَ الْمَطْلُوعَاتِ كَالْحَافِظِ فِي الْفَتْحِ وَابْنِ الْبَزْزِ وَغَيْرِهِمَا وَالْمَشْهُورُ مِنْهَا اَحَدُ عَشَرَ قَوْلًا . ذَكَرُوا ابْنَ الْقَيْمِ وَتَخَصَّصُوا فِي الْاَوْجُزِ وَالْأَشْهُرِ هَذِهِ الْاَقْوَالُ كُلُّهَا قَوْلَانِ . اِنْ دَوَّنُوْا اَقْوَالَ كُتُبِ اَنْشَارِ اللَّهِ مَتْنٍ مِثْلِ الَّذِي ذَكَرْتُ فِي الْفَتْحِ (ج ۳ ص ۳۲۷) وَفِي الْفَتْحِ (ج ۲ ص ۲۲۸) كَذَا فِي مَعَارِفِ السَّنَنِ (ج ۴ ص ۳۰۸) ۱۲ مَرْتَبَةً عَفَا اللَّهُ عَنْهُ

امام احمد بن حنبلؒ نے اختیار کیا ہے۔

الثانی : انہا بعد ان یجلس الامام الی ان تقضى الصلوة . اسی قول کو

شافعیہ نے اختیار کیا ہے۔

قول اول کی دلیل ترمذی میں حضرت انسؓ کی حدیث باب ہے ، نیز سنن نسائی میں حضرت ابوہریرہؓ کی روایت سے بھی اسی کی تائید ہوتی ہے جس میں عبد اللہ بن سلامؓ کا یہ قول مروی ہے ”انی لا علم تلك الساعة ، فقلت (ای قال ابوہریرہ) یا اخی حدثنی بها ، قال ہی آخر ساعة من يوم الجمعة قبل ان تغيب الشمس ، فقلت الیس قد سمعت رسول الله صلی الله علیہ وسلم یقول : لا یصادفها مؤمن وهو فی الصلاة و لیس تلك الساعة صلوة قال الیس قد سمعت رسول الله صلی الله علیہ وسلم یقول : من صلی وجلس ینتظر الصلاة فهو فی صلاة حتی تاتیه الصلاة التي تلہا . قلت بلی ! قال : فهو كذلك اه

اور قول ثانی کی دلیل صحیح مسلم میں حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ کی روایت ہے ”عن ابی بردة ابن ابی موسیٰ الاشعری قال قال لی عبد الله بن عمر اسمعت اباک یحدث عن رسول الله صلی الله علیہ وسلم فی شأن ساعة الجمعة قال قلت : نعم ! سمعته یقول سمعت رسول الله صلی الله علیہ وسلم یقول : هی ما بین ان یجلس الامام الی ان تقضى الصلوة “ اه نیز ترمذی میں حضرت عمرو بن عوفؓ کی حدیث باب سے بھی قول ثانی کی تائید ہوتی ہے . ” عن النبی صلی الله علیہ وسلم

لہ وہو القول الخامس والعشرون فی ترتیب الحافظین فی الشرحین ، وقیل یرد علی الثانی انه لیس ذلک وقتا للدعاء واجیب بان الدعاء عندہم یجوز فی سکات الخطبة وكذا یجوز عندہم الدعاء اثناء الصلوة وان لم یکن من الماثور ، وعندہم فی الدعاء بکلام الناس سعة فمما عندنا من الضیق ففقد الصلوة عندنا بدعاء یشبه کلام الناس ۱۲ رشید اشرف عفی عنہ

۲ (ج ۱ ص ۲۱۰ و ۲۱۱) باب ذکر الساعة التي یستجاب فیہا الدعاء یوم الجمعة ۱۲ م

۳ (ج ۱ ص ۲۸۱) کتاب الجمعة بفصل فی ذکر الامة التي تقبل فیہا دعوة العبد اذا وافقها و بیان وقتہا ۱۲ م

۴ (ج ۱ ص ۹۱) ۱۲ م

قال ان في الجمعة ساعة لا يسأل الله العبد فيها شيئاً الا آتاه الله اياه .
 قالوا يا رسول الله اية ساعة هي ؟ قال حين تقام الصلوة الى انصراف منها .
 بہر حال دونوں قسم کی حدیثوں میں بعض حضرات نے تطبیق دینے کی کوشش کی ہے لیکن
 اکثر حضرات ان میں کسی ایک کی ترجیح کے قائل ہیں ۔ فرما تحت الشافعية حديث مسلم
 على حديث السنن ورجح الحنفية والحنابلة حديث السنن ۔

بہر حال جمعہ کے دن عصر سے مغرب تک تو دعاء و ذکر کا اہتمام ہونا ہی چاہئے ، ساتھ
 ساتھ جمعہ کی نماز کے خطبے سے لی کر نماز سے فارغ ہونے تک بھی اگر امکان دعاء ہو اس کا
 اہتمام کر لینا چاہئے ۔
 (از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْإِغْتِسَالِ يَوْمَ الْجُمُعَةِ

”من أتى الجمعة فليغتسل“ امام ابو حنیفہؒ، امام شافعیؒ، امام احمدؒ سمیت
 جمہور سلف و خلف کا اس پر اتفاق ہے کہ غسل یوم جمعہ واجب نہیں بلکہ سنت ہے ، البتہ
 ظاہر یہ اس کے وجوب کے قائل ہیں ۔ امام مالکؒ کی طرف بھی یہ قول منسوب ہے جو
 قائلین وجوب حدیث باب میں ” فليغتسل “ کے صیغہ امر سے استدلال کرتے ہیں

۱۔ بان ساعة الاجابة منخرة في كلا الوقتين منهم (اى من التوقيتين) ابن القتيبي كما قاله في الهدي
 وحكاه المحافظ في المغتسل عنه (ج ۲ ص ۲۵۱) ومنهم الشافعي والشافعية في ” حجة الله البالغة “ في بيان
 الجمعة غير انه قال بعد ذكر الوقتين : وعندى ان الكل بيان اقرب مظنة وليس بتعيين
 وابن القتيبي من يجزم بهما ، والله اعلم قال الشيخ : وهو المختار ، الملتقط من معارف السنن
 (ج ۲ ص ۳۱۰ و ۳۱۱) مرتب عفا اللہ عنہ

۲۔ تفصیلی دلائل کیلئے دیکھئے معارف السنن (ج ۲ ص ۲۰۹ و ۳۱۰) مرتب

۳۔ حکماء ابن المنذر ثم الخطابي ثم ابن عبد البر في التمهيد والى ذلك اصحابه (اى اصحاب مالک)
 كذا في معارف السنن (ج ۲ ص ۳۲۰) مرتب عفا اللہ عنہ

۴۔ وحكى عن الشافعي واحمد ايضا ولكن المعتمد عند اصحاب هؤلاء كلهم (مالک و الشافعي و احمد)
 السنة والندب دون الوجوب ، معارف السنن (ج ۲ ص ۳۲۰) بتغير من المرتب ۳

نیز ان کا استدلال صحیحین میں حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایت سے بھی ہے ”ات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال غسل يوم الجمعة واجب على كل محتلم (اللفظ البخاری) جبکہ جہور کے دلائل درج ذیل ہیں :

۱۔ ترمذیؒ میں حضرت سمرہ بن جندبؓ کی روایت ”قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من توضأ يوم الجمعة فبها ونعمت ومن اغتسل فالغسل افضل“
 ۲۔ ترمذیؒ ہی میں حضرت ابوہریرہؓ کی روایت ”قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من توضأ فاحسن الوضوء ثم أتى الجمعة فدنأ واستمع وأنت غفر له ما بينه وبين الجمعة وزيادة ثلثة أيام“ اس حدیث میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف وضو کا ذکر فرمایا ہے اور غسل کا کوئی تذکرہ نہیں۔

۳۔ حضرت عثمانؓ کے واقعہ سے بھی جہور کا استدلال ہے چنانچہ صحیح مسلم میں حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے ”قال بينما عمى بن الخطاب يخطب الناس يوم الجمعة اذ دخل عثمان بن عفان فعرض به عمر فقال ما بال رجال يتأخرون بعد النداء فقال عثمان يا امير المؤمنين ما ردت حين سمعت النداء ان توضأت ثم اقبلت فقال عمر والوضوء ايضا، الم تسمعون رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول اذا جاء احدكم الى الجمعة فليغتسل“

وجہ استدلال ظاہر ہے کہ اگر غسل جمعہ واجب ہوتا تو حضرت عثمانؓ غسل کو ہرگز نہ چھوڑتے اور حضرت عمرؓ بھی ان کو لوٹ کر غسل کر کے آنے کا حکم دیتے ”اذ ليس فليس“
 جہاں تک قائلین وجوب غسل کے دلائل کا تعلق ہے ان کا جواب یہ ہے کہ غسل کا حکم شروع میں ایک عارض کی وجہ سے تھا جب وہ عارض ختم ہو گیا تو حکم بھی ختم جس کی

۱۔ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۳۰ و ۱۳۱) کتاب الحجۃ، باب فضل الغسل يوم الحجۃ النحر، وصحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۸۰) کتاب الحجۃ ۱۲ مرتب

۲۔ (ج ۱ ص ۹۱) باب فی الوضوء يوم الحجۃ ۱۳

۳۔ (ج ۱ ص ۹۲) باب فی الوضوء يوم الحجۃ ۱۳

۴۔ (ج ۱ ص ۲۸۰) کتاب الحجۃ، نیز یہی حدیث ترمذی میں الفاظ کے فرق کے ساتھ اسی باب (باب ما جاء فی الاغتسال يوم الحجۃ) میں مذکور ہے۔ ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

تفصیل مسند احمد وغیرہ کی روایت میں موجود ہے ”عن ابن عباس وسأله رجل عن الغسل يوم الجمعة أواجب هو؟ قال لا، وسأحد ثكم عن بدء الغسل كان الناس محتاجين وكانوا يلبسون الصوف وكانوا يسقون النخل على ظهورهم وكان مسجد النبي صلى الله عليه وسلم ضيقاً متقارب السقف فراح الناس في الصوف فعرقوا وكان منبر النبي صلى الله عليه وسلم قصيراً إنما هو ثلاث درجات فعرق الناس في الصوف فثارت أرواحهم أرواح الصوف فتأذى بعضهم ببعض حتى بلغت أرواحهم رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو على المنبر فقال يا أيها الناس إذا جئتم الجمعة فاغتسلوا وليس أحدكم من أطيب طيب أن كان عنده (قال الهيثمي) في الصحيح بعضه رواه أحمد ورجال رجال الصحيح“

نیز قائلین وجوب کے دلائل کا ایک جواب یہ بھی دیا جاسکتا ہے کہ احادیث میں غسل کے بارے میں جہاں جہاں صیغہ امر استعمال ہوا ہے وہ وجوب نہیں استجاب پر محمول ہے۔
واللہ اعلم (از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ مَا جَاءَ مِنْ كَدِّيُوثِي إِلَى الْجُمُعَةِ

امرنا النبي صلى الله عليه وسلم ان نشهد الجمعة من قباء
یہاں دو مسئلے بحث طلب ہیں :

پہلا مسئلہ یہ ہے کہ جو لوگ بستی یا شہر سے دور رہتے ہوں ان کو کتنی دور سے نماز جمعہ کی شرکت کے لئے آنا واجب ہے۔
امام شافعیؒ کی طرف یہ قول منسوب ہے کہ جو شخص شہر سے اتنی دور رہتا ہو کہ شہر میں نماز جمعہ کیلئے آکر رات سے پہلے پہلے اپنے گھر واپس پہنچ سکے اس پر واجب ہے کہ وہ جمعہ میں شرکت کرے اور جو اس سے زیادہ دور رہتا ہو اس پر جمعہ کی شرکت واجب نہیں۔ بعض حضرات حنفیہ کا مسلک بھی یہی ہے چنانچہ امام ابو یوسفؒ کا ایک قول اسی کے مطابق ہے۔ ان حضرات کا استدلال

حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت مرفوعہ فی الباب سے ہے ”الجمعة علی من أواه الليل الى اهله“ لیکن امام احمدؒ وغیرہ نے اس حدیث کو ضعیف قرار دیا ہے اور اس باب سے میں ان کا مسلک یہ ہے کہ جمعہ اس شخص پر واجب ہوگا جس کو اذان جمعہ سنائی دیتی ہو یعنی جو شخص شہر سے اتنی دور ہو کہ اسے اذان کی آواز نہ آتی ہو تو اس پر جمعہ واجب نہیں۔ امام ترمذیؒ نے امام شافعیؒ کا اور ابن العربیؒ نے امام مالکؒ کا مسلک بھی یہی نقل کیا ہے۔

امام ابو حنیفہؒ کا مسلک یہ ہے کہ جمعہ اس شخص پر واجب ہے جو شہر میں رہتا ہو یا شہر کی فناء میں، فناء سے باہر رہنے والوں پر جمعہ کی شرکت واجب نہیں اور فناء کی کوئی حد مقرر نہیں بلکہ شہر کی ضروریات جہاں تک بھی پوری ہوں وہاں تک کا علاقہ شہر میں داخل ہے۔ اس باب میں امام ترمذیؒ کا مقصد اسی مسئلہ کو بیان کرنا تھا۔

تحقیق الجمعة فی القرى | دوسرا مسئلہ جمعہ فی القرى کا ہے۔ حنفیہ کے نزدیک صحت جمعہ کیلئے مصر یا قریہ کبیرہ شرط ہے اور دیہات

وغیرہ میں جمعہ جائز نہیں۔ پھر مصر کی تحدید میں مشائخ حنفیہ کے مختلف اقوال ہیں۔ بعض نے اس طرح تعریف کی کہ ”وہ بستی جس میں سلطان یا اس کا نائب موجود ہو“ بعض نے کہا کہ ”وہ بستی جس کی سب سے بڑی مسجد اس کی آبادی کے لئے کافی نہ ہو“ بعض نے کہا کہ ”وہ بستی جس میں بازار ہوں“ غرض اس طرح مختلف تعریفیں کی گئی ہیں لیکن تحقیق یہ ہے کہ مصر کی کلی طور پر کوئی جامع مانع تعریف نہیں کی جاسکتی بلکہ اس کا مدار عرف پر ہے اگر عرف میں کسی بستی کو شہر یا قصبہ سمجھا جاتا ہو تو وہاں نماز جائز ہے ورنہ نہیں۔

امام شافعیؒ وغیرہ کے نزدیک جمعہ کیلئے مصر شرط نہیں بلکہ گاؤں میں بھی جمعہ ہو سکتا ہے اس مسئلہ میں ہمارے دور کے غیر مقلدین نے انتہائی غلو سے کام لیا ہے انا وہ نہ صرف گاؤں بلکہ جنگل میں بھی جمعہ کے قائل ہیں۔

۱۔ کافی العمدة، انظر معارف السنن (ج ۴ ص ۳۴۵) ۱۲ مرتب عفی عنہ

۲۔ ان حضرات کا استدلال غالباً حضرت عبداللہ بن عمروؓ کی روایت مرفوعہ سے ہے جو سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۵۸)

باب من تعجب علیہ الجمعۃ میں مروی ہے ”الجمعة علی کل من سح الندار“ ۱۲ مرتب عفی عنہ

۳۔ وقیل ما فیہ اربعة آلا ت رجال، الکوکب الدرر (ج ۱ ص ۱۹۹) وفی جامع الرموز عن امضرات قول

بجانب علی ایضاً، حاشیہ کوکب (ج ۱ ص ۱۹۹) ۱۲ مرتب عفی عنہ

قائلین جواز کے دلائل | ان کا پہلا استدلال آیت "إِذَا نُودِيَ

لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ" میں "فَاسْعَوْا" کے عموم سے ہے جس میں مصر اور غیر مصر کی کوئی تفصیل نہیں۔

ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ اس آیت میں "سعی الی الجمعة" کو نذر پر موقوف کیا گیا ہے اور اس میں یہ بیان نہیں کیا گیا کہ نہ کہاں ہونی چاہئے کہاں نہیں ؟ اور قریہ میں جب نذر نہ ہوگی تو سعی بھی واجب نہ ہوگی۔

ان کا دوسرا استدلال ابو داؤد وغیرہ میں حضرت ابن عباسؓ کی معروف روایت سے ہر فرماتے ہیں "ان اَوَّلَ جُمُعَةٍ جُمِعَتْ فِي الْإِسْلَامِ بَعْدَ جُمُعَةِ جَمْعَتِ فِي مَسْجِدِ

۱۔ جز ۲۸ رقم الآیۃ ۹۔ سورۃ الجمعۃ ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

۲۔ لیکن حجۃ الاسلام حضرت مولانا قاسم نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ نے اسی آیت سے مسلک اخاف کو ثابت کیا ہے چنانچہ جب حضرت گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ کا رسالہ "اوثق العری فی الجمعۃ فی القری" آپ کی خدمت میں پیش کیا گیا تو ارشاد فرمایا "بھئی میں زیادہ تو جانتا نہیں لیکن اتنا کہتا ہوں کہ گاؤں میں جمعہ کا عدم جواز قرآن مجید سے ثابت ہے دیکھو فرمایا گیا ہے "یا ایہا الذین آمنوا اذا نودی للصلوٰۃ من یوم الجمعۃ فاسعوا الی ذکر اللہ" اس میں جمعہ کے لئے سعی کا حکم دیا گیا ہے جس کے معنی ہیں دوڑنا اور لپک کر چلنا سعی کی نوبت وہیں آسکتی ہے جہاں لمبی مسافت طے کرنی ہو اور گاؤں میں ایسا نہیں ہوتا۔

پھر فرمایا گیا "وذروا البیع" یعنی خرید و فروخت چھوڑ دو، معلوم ہوا کہ جمعہ کا حکم ایسی جگہ کیلئے ہے جہاں کوئی بڑا بازار اور منڈی وغیرہ ہو اور لوگ وہاں خرید و فروخت کے معاملات میں بہت زیادہ مصروف و منہمک ہوں گا ورنہ ایسی مصروفیت کے بازار کہاں ؟

آگے فرمایا گیا ہے "فاذا قضیت الصلوٰۃ فانثروا فی الارض وابتغوا من فضل اللہ" یعنی بعد نماز زمین میں پھیل کر اپنے ذرائع آمدنی اور دیگر مشاغل میں مصروف ہو نیکا حکم ہے اس سے بھی یہی سمجھ میں آتا ہے کہ ایسے مقام پر اس سلسلہ کے مشاغل کثیر تعداد میں اور بہت پھیلے ہوئے ہونے چاہئیں۔ ماہنامہ البلاغ (ج ۱۶ شمار ۷۷ ص ۳۲ مظفر ۳۲ ص ۴۱ و ۴۲) "دارالعلوم دیوبند کی فقہی خدمات" (۱۲ رشید اشرف بقرہ اللہ بعبود نفہم ۳ (ج ۱ ص ۱۵۳) باب الجمعۃ فی القری، و آخر جہ البخاری بتغیر اللفظ فی صحیحہ (ج ۱ ص ۱۲۲) کتاب الجمعۃ باب الجمعۃ فی القری والمذک

۱۲ مرتب عفی عنہ

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بالمدينة لجمعة جمعت بجواثی (علی وزن
فُعَالی) قریۃ من قرى البحرين۔ قال عثمان (شیم ابی داؤد) قریۃ من قرى
عبد القیس: اس میں جواثی کو قریہ قرار دیا گیا ہے۔ معلوم ہوا کہ قریہ میں جمعہ ہو سکتا ہے۔
اس کا جواب یہ ہے کہ لفظ قریہ عربی محاورہ میں بسا اوقات شہر کیلئے بھی استعمال ہوتا ہے
چنانچہ قرآن کریم میں مکہ مکرمہ اور طائف کیلئے لفظ قریہ استعمال ہوا ہے حالانکہ یہ باتفاق شہر ہیں
اسی طرح حدیث بالا میں بھی لفظ قریہ شہر کے معنی میں آیا ہے، جس کی دلیل یہ ہے کہ جواثی کے بارے
میں امام جوہری نے ”صحاح“ میں، علامہ زنجشیری نے کتاب البلدان میں لکھا ہے کہ ”ات
جواثی اسم حصن بالبحرین لعبد القیس“ (گویا قلعہ کے نام پر اس علاقہ کا نام پڑ گیا)
اور حصن یعنی قلعہ چھوٹے گاؤں میں نہیں ہوتا بلکہ بڑے شہروں میں ہوتا ہے اور واقعہ بھی یہی ہے
کہ جواثی ایک بڑا شہر تھا بلکہ علامہ نیمویؒ نے آثار السنن میں متعدد اصحاب میر کے حوالہ سے ثابت
کیا ہے کہ یہ شہر زمانہ جاہلیت ہی سے تجارت کا بڑا مرکز اور منڈی تھا اور جاہلیت کے شعراء نے
بھی اپنے اشعار میں اس کا اسی حیثیت سے تذکرہ کیا ہے۔ حضرت صدیق اکبرؓ کے زمانہ میں حضرت

۱۔ چنانچہ ارشاد ہے ”وقالوا لولا نزل بهذا القرآن على رجل من القرينين عظيم“ سورة الزخرف آیت ۳۱ پارہ ۲۵۔ اس آیت
میں قرینین سے مراد مکہ اور طائف ہیں چنانچہ روح المعانی میں من القرینین کی تفسیر ”من احدى القرینین مکة و
الطائف“ کے ساتھ کی گئی ہے۔ دیکھئے (ج ۱۳ جز ۲۵ ص ۷۸ سورة الزخرف آیت ۳۱) ۲ مرتب

۲۔ علامہ نیمویؒ نقل کرتے ہیں: قال العلامة العيني في عمدة القاري حتى قيل كان يسكن فيها فوق أربعة آلاف
نفس والقرية لا تكون كذلك انتهى كلامه۔ اسی مقام پر علامہ نیمویؒ نے لکھا ہے ”قال ابو عبيد البكري في معجمه:
هي مدينة بالبحرين لعبد القيس۔ وحكى ابن التين عن الشيخ ابى الحسن النعمي انها مدينة وكذلك“، قال في المبسوط انها
مدينة بالبحرين، كذا في آثار السنن والتعليق الحسن (ص ۲۳۱) باب اقامة الجمعة في القرى ۱۲ رشيد اشرف
۳۔ (ص ۲۳۱) باب اقامة الجمعة في القرى، علامہ نیمویؒ نے اس مقام پر جواثی کے بارے میں محققانہ کلام کیا ہے۔ فليراجع ۴

۴۔ قال امرؤ القيس ۵۔ ورحنا كأننا من جواثی عشية نعالی النعاج بين عدل ومحقب
(قال العيني) يريد (ای امرؤ القیس) کا نام من تجار جواثی لکثرة ما معهم من الصيد، وادكثره امتعة تجار جواثی، قلت:
كثرة الامتعة تدل غالباً على كثرة التجار، وكثرة التجار تدل على ان جواثی مدينة قطعاً، لان القرية لا يكون فيها تجار
كثيرون غالباً عادة۔ عمدة القاري (ج ۶ ص ۱۸۷) باب اقامة الجمعة في القرى والمدن ۱۲ مرتب عفا الله عنه

علاء بن الحضریؒ یہاں کے گورنر تھے لہذا جواثی کے شہر ہونے میں کوئی شک نہیں اور روایت ابن عباسؓ حنفیہ کے خلاف حجت نہیں ہو سکتی بلکہ یہ روایت تو خود حنفیہ کی دلیل بنتی ہے جیسا کہ انشاء اللہ ہم آگے ذکر کریں گے۔

قالین جواز جمعہ فی القری کا تیسرا استدلال ابو داؤد میں حضرت عبدالرحمن بن کعب بن مالکؓ کی روایت سے ہے وہ اپنے والد کے بارے میں نقل کرتے ہیں ”کان اذا سمع النداء یوم الجمعة ترحمہ لاسعد بن زرارۃ (ای دعاء بالرحمة) فقلت له اذا سمعت النداء ترحمت لاسعد بن زرارۃ قال لانه اول من جمع بنا فی ہزم النبت من حرة بنی بیاضۃ فی نقیم الخضعات . قلت کم انت یومئذ قال : اربعون“ اس سے معلوم ہوا کہ چالیس آدمیوں کی بستی میں جمعہ پڑھا جاسکتا ہے۔

۱۔ حضرت صدیق اکبرؓ کے زمانہ میں جب عرب میں فتنہ ارتداد رونما ہوا تو بحرین میں مرتدین کی ایک بڑی جماعت نے جواثی کا محاصرہ کر لیا۔ اہل جواثی ایمان پر مضبوطی کے ساتھ قائم تھے اور انہوں نے جواثی کے قلعہ میں پناہ لے رکھی تھی۔ جب یہ مرتدین کے مقابلہ میں کمزور ہوئے تو عبداللہ بن حذق نامی شاعر نے اپنا ایک قصیدہ حضرت ابوبکرؓ کی خدمت میں مدد طلب کرنے کی غرض سے بھیجا جس کے دو شعر یہ ہیں۔

الا بلخ ابابکر سلاماً ، وفتیان المدینۃ اجمعینا
فہل لک فی شباب منک امواً و اساری فی جواث محاصرینا
اس موقع پر حضرت ابوبکر صدیقؓ نے حضرت علاء بن الحضریؓ کو مرتدین سے مقابلہ کیلئے بھیجا، حضرت علاءؓ نے قتال شدید کے بعد مرتدین کو مغلوب کیا اور ایک مدت تک جواثی میں بحیثیت گورنر مقیم رہے، دیکھئے التعلیق الحمن علی آثار اسنن دم ۲۳۱) ۱۲ رشید اشرف سیفی عفی عنہ

۲۔ الہزم المكان المظن من الارض والنبت ابو حمی من الیمین اسمہ مالک بن عمرو ، والحرۃ : الارض ذات الحجارة السودار ، وحرۃ بنی بیاضۃ قریۃ علی میل من المدینۃ و بنو بیاضۃ بطن من الانصار۔ التہذیب لابن القیم فی ذیل مختصر سنن ابی داؤد للمنذری والمعالن للخطابی (ج ۲ ص ۱۰) باب الحجۃ فی القری ۱۲ رشید اشرف غفر اللہ لہ ولانوتہ

۳۔ النقیم بطن من الارض لیستنقع فیہ المارمدة فاذا نصب المارنبت الکلاً ، وقد یصحفہ اصحاب الحدیث فیرونہ ”البقیع“ بالبار والبقیع بالمدینۃ موضع القبور، معالمن اسنن للخطابی فی ذیل المختصر للمنذری ۱۲ مرتب

باب الحجۃ فی القری ۱۲

۴۔ ومعنی الحدیث انہ (ای اسعد بن زرارۃ) جمع فی قریۃ یقال لہا ہزم النبت کانت فی حرۃ بنی بیاضۃ فی المكان الذی یصحفہ فیہ المار واسمہ النقیم الخضعات علی میل من المدینۃ، تہذیب لابن القیم فی ذیل المختصر والمعالن للخطابی (ج ۲ ص ۱۰)

اس کا جواب یہ ہے کہ ان حضرات نے یہ جمعہ اپنے اجتہاد سے فرضیت جمعہ سے پہلے ہی پڑھ لیا تھا، اس کی تفصیل مصنف عبد الرزاق میں صحیح سند کے ساتھ حضرت محمد بن سیرینؒ سے مروی ہے فرماتے ہیں ”جمع اهل المدينة قبل ان يقدم رسول الله صلى الله عليه وسلم وقبل ان تنزل الجمعة وهم الذين سموها الجمعة فقالت الانصار: لليهود يوم يجتمعون فيه كل سبعة ايام وللنصارى ايضا مثل ذلك فهل نجعل يوما نجتمع ونذكر الله ونصلي ونشكره فيه او كما قال، فقالوا: يوم السبت لليهود ويوم الأحد للنصارى فاجعلوه يوم العربى وكانوا يسمون يوم الجمعة يوم العربى فاجتمعوا الى اسعد بن زرارة ف صلى بهم يومئذ ذكرهم فسموه الجمعة حتى اجتمعوا اليه فذبح لهم اسعد بن زرارة شاة فتغذوا وتعشوا من شاة واحدة وذلك لقلتهم فانزل الله في ذلك بعد ذلك ” اِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ ۖ“ یہ حدیث اس پر صریح ہے کہ یہ جمعہ صحابہ کرامؓ نے اپنے اجتہاد سے پڑھا تھا اور اس وقت تک جمعہ کے احکام نازل بھی نہیں ہوئے تھے لہذا اس واقعہ کوئی استدلال نہیں کیا جاسکتا۔

شواہد کا چوتھا استدلال یہ ہے کہ اس بات پر تمام روایات متفق ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سب سے پہلا جمعہ قبا سے آتے ہوئے محلہ نبی سالم میں ادا کیا ہے اور یہ ایک

۱۔ (ج ۳ ص ۱۵۹ د ۱۶۰) کتاب الجمعة، باب اول من جمع، رقم الحديث ۵۱۴۴، ۲ مرتب عفی عنہ

۲۔ علامہ کاندھلوی رحمۃ اللہ علیہ ”سیرت المصطفیٰ“ (ج ۱ ص ۴۰۱، پہلی نماز جمعہ اور پہلا خطبہ) میں لکھتے ہیں: ”قبا میں چند روز قیام فرما کر جمعہ کے روز مدینہ منورہ کا ارادہ فرمایا اور ناقہ پر سوار ہوئے، راستہ میں محلہ نبی سالم پڑتا تھا وہاں پہنچ کر جمعہ کا وقت آگیا وہیں جمعہ کی نماز ادا فرمائی۔ یہ اسلام میں آپ کا پہلا نسیم اور پہلی نماز جمعہ تھی، انتہی

وعن كعب بن عجرة ان النبي صلى الله عليه وسلم جمع اول جمعة حين قدم المدينة في مسجد نبى سالم في مسجد عاكمة، علامة
نعموى آثار السنن (ص ۲۳۲، باب اقامة الجمعة في القرى) میں اس روایت کو نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں ”رواہ
عمر بن شبة في أخبار المدينة ولم أقف على اسناده ۱۲ رشيد اشراف عفا الله عنه

چھوٹا سا گاؤں تھا یہ

اس کا جواب یہ ہے کہ محلہ بنی سالم مدینہ طیبہ کے مضافات میں داخل تھا لہذا اس میں جمعہ پڑھنا مدینہ طیبہ میں جمعہ پڑھنے کے حکم میں ہے ہی وجہ ہے کہ سیر کی کتابوں میں ”اول جمعۃ صلاھا بالمدينة“ کے الفاظ بھی آئے ہیں۔

شوافع کا پانچواں استدلال مصنف ابن ابی شیبہ وغیرہ میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت سے ہے ”انہم کتبوا الی عمر یا لونه عن الجمعة فکتب جمعوا حیث کنتہ“ علامہ عینیؒ اس کے جواب میں فرماتے ہیں کہ ”معنا لا حیث کنتہ من الامصار“ اس جواب کا حاصل یہ ہے کہ لفظ ”حیث“ یہاں اپنے ظاہری عموم پر محمول نہیں ہے کیونکہ ظاہری عموم کا تقاضا یہ ہے کہ صحراؤں میں بھی جمعہ جائز ہو حالانکہ صحراؤں میں جمعہ کے عدم جواب پر امت کا اجماع ہے، چنانچہ امام شافعیؒ اس حدیث کے بارے میں فرماتے ہیں ”ان کان ہذا حدیثاً یعنی ثابتاً ولا ادری کیف ہو فمعنا لا فی ای قریۃ کنتہ“ نقلہ الیہ فی المعرفۃ۔ تو جس طرح امام شافعیؒ نے ”حیث“ کے عموم کو ”قری“ کے ساتھ مخصوص کیا اسی طرح حنفیہ اس کو ”امصار“ کے ساتھ مخصوص کرتے ہیں اور حنفیہ کی تخصیص تین وجوہ سے راجح ہے ایک یہ کہ دوسرے دلائل جمعہ کیلئے اشتراط مصر پر دلالت کرتے ہیں کما سیأتی دوسرے اس لئے کہ امام شافعیؒ کی تخصیص کو ثابت کرنے کے بعد بھی ان کا مسلک

۱۔ قال البیہقی فی معرفۃ السنن والآثار ودینا عن معاذ بن موسی بن عقیبہ ومحمد بن اسحاق ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم حین ركب من بنی عمرو بن عوف فی ہجرۃ الی المدینۃ مر علی بنی سالم وہی قریۃ بین قبار والمدینۃ فادرکۃ الحجۃ وصلی فیہم الحجۃ وکان اول جمعۃ صلاھا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حین قدم اتہی، آثار السنن (ص ۲۳۲) باب اقامۃ الحجۃ فی القری۔

۲۔ قال النیموی: وبنو سالم کانت محلۃ من محلات المدینۃ بشیء من الفصل، آثار السنن (ص ۲۳۳) پھر التعلیق الحسن میں تحریر فرماتے ہیں: قلت ویدل علی ما قالوا ان محلاتہا کانت متفرقۃ ثم ما عبروا ذلک الموضع بالمدینۃ حیث قالوا فکان اول جمعۃ صلاھا بالمدینۃ واما ما قال البیہقی: ہی قریۃ بین قبار والمدینۃ فہذا غایب بالتاویل ۱۲ شیعہ اشرف عفی عنہ الخ الخ الخ

۳۔ پچھلا حاشیہ ملاحظہ فرمائیے ۱۲ مرتب

۴۔ (ج ۲ ص ۱۰۱ و ۱۰۲) من کان یری الحجۃ فی القری وغیرہ ۱۲ مرتب

۵۔ کذا فی آثار السنن (ص ۲۳۲) باب اقامۃ الحجۃ فی القری۔ ۱۲ م

ثابت نہیں ہوتا کیونکہ ان کے نزدیک بھی ہر قریہ میں نماز درست نہیں بلکہ شرط یہ ہے کہ اس میں چالیس آزاد آدمی موجود ہوں بلکہ بعض روایات میں انہوں نے چالیس گھروں کی شرط لگائی ہے۔ تیسرے اس لئے کہ دراصل اس حدیث کا پورا واقعہ یہ ہے کہ حضرت عمرؓ کے زمانہ میں حضرت ابو ہریرہؓ علماء ابن الحضریؒ کی جگہ بحرن کے گورنر بنادیئے گئے تھے انہوں نے وہیں سے حضرت عمرؓ سے یہ سوال کیا تھا کہ ہم یہاں جمعہ پڑھیں یا نہیں؟ اور ظاہر ہے کہ جہاں گورنر مقیم ہو وہاں جمعہ نہ ہونے کا کوئی سوال نہیں اس لئے جواب میں حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ ”جمعوا حیثما کنتم“ یعنی ”جمعوا حیثما کنتم من المدن“

اور اس روایت سے غیر مقلدین جنگلوں میں جمعہ پڑھنے پر جو استدلال کرتے ہیں وہ تو بالکل ہی لغو ہے اس لئے کہ اگر اقامت جمعہ میں اتنا عموم ہوتا تو حضرت ابو ہریرہؓ کے اس سوال کے کوئی معنی ہی نہ تھے یہ سوال خود اس پر دلالت کرتا ہے کہ جمعہ کو صحابہ کرامؓ ہر جگہ جائز نہیں سمجھتے تھے۔ شافعیہ نے اپنی دلیل میں بعض دوسرے آثار بھی پیش کئے ہیں لیکن سنداً وہ سب ضعیف ہیں اور علامہ نمویؒ نے آثار السننؒ میں ان کا مفصل جواب دیا ہے

قائلین عدم جواز کے دلائل | ① صحیح روایات سے ثابت ہے کہ حجۃ الوداع کے موقع پر وقوف عرفات جمعہ کے دن ہوا تھا پھر

۱۔ کافی معجم البلدان بن مروجہ، انظر التعلیق الحسن علی آثار السنن (۲۳۴) ۱۲

۲۔ چنانچہ مصنف عبدالرزاق (ج ۳ ص ۱۷۰، کتاب الجمعة، باب القرى الصغار، رقم ۵۱۸۵) میں حضرت نافع سے مروی ہے ”قال کان ابن عمرؓ یرى اهل الميعة بن مكة والمدینة یجمعون فلا یعیب علیهم“

لیکن علامہ نمویؒ فرماتے ہیں (آثار السنن ص ۲۳۵) قلت یعارضه ما رواه ابن المنذر علی ما قال المحافظ فی التلخیص (ج ۲ ص ۵۴) کتاب الجمعة تحت رقم ۶۲۱ تبیین عن ابن عمرؓ انما قالوا: لا جمعة الا فی المسجد الکبر الذی یصلی فیہ الامام ۱۲ رشید اشرف

۳۔ (ص ۲۳۵) باب اقامة الجمعة فی القرى، دیکھئے ”التعلیق الحسن“ ۱۲ مرتب غنی عنہ

۴۔ کافی روایہ عمر بن الخطابؓ ان رجلاً من اليهود قال له یا امیر المؤمنین آیتہ فی کتابکم تقررونہا لو علینا معشر اليهود نزلت لاتخذنا ذلک الیوم عیداً قال ای آیت قال ”الیوم اکملت لکم دینکم الخ“ قال عمر قد عرفنا ذلک الیوم والمکان الذی نزلت فیہ علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم ”وہو قائم بعرفة یوم جمعة“ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۱) کتاب الایمان باب زیادة الایمان ولقمانہ۔ نیز مزید روایات اور تفصیل کے لئے دیکھئے ”التعلیق الحسن علی آثار السنن للنموی (ج ۲ ص ۲۳۴)

باب لا جمعة الا فی مصرحاً مع ۱۲ رشید اشرف وفقہ اللہ لخدمۃ السنۃ المطہرۃ۔

اس پر بھی تمام روایات متفق ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس روز عرفات میں جمعہ ادا نہیں فرمایا بلکہ ظہر کی نماز پڑھی اس کی وجہ یہ کہ اس کے کوئی نہیں ہو سکتی کہ جمعہ کے لئے مصر شرط ہے۔

بعض شافعیہ جمعہ نہ پڑھنے کی وجہ یہ بیان کرتے ہیں کہ آپ (صلی اللہ علیہ وسلم) مسافر تھے لیکن یہ جواب درست نہیں اس لئے کہ آپ کے ساتھ ایک بہت بڑی جماعت مقیمین کی تھی کیونکہ سارے اہل مکہ مقیم تھے اور ان پر جمعہ واجب تھا لہذا سوال یہ ہوتا ہے کہ آپ نے ان کے جمعہ کا انتظام کیوں نہیں فرمایا اور مسافر پر اگرچہ جمعہ واجب نہیں ہوتا لیکن اس کے لئے جمعہ ناجائز بھی نہیں اس لئے اگر آپ وہاں جمعہ کی نماز پڑھتے تو آپ کی نماز بھی ادا ہو جاتی اور مقیمین کی بھی۔ اس کے باوجود آپ نے نہ خود جمعہ پڑھا نہ مقیمین کو پڑھنے کا حکم دیا حالانکہ اس موقع پر آپ کا خطبہ دینا بھی ثابت ہے لہذا آپ کے جمعہ نہ پڑھنے کی توجیہ صرف یہی ہو سکتی ہے کہ وہاں جمعہ جائز نہ تھا۔

(۲) صحیح بخاری میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت مروی ہے فرماتے ہیں ”ان اول جمعة جمعت بعد جمعة في مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم في مسجد عبد القيس بجواثي من البحرين“ اس میں قابل غور بات یہ ہے کہ جمعہ سلسلہ میں (بلکہ اس سے قبل ہی) فرض ہو چکا تھا اور جواثی میں بنو عبد القیس کا جمعہ پڑھنا سلسلہ کے بعد کا واقعہ ہے، کیونکہ بنو عبد القیس نے اقامت جمعہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس سے واپس آنیکے بعد

۱۔ عن جابر بن عبد الله في حديث طويل في حجة النبي صلى الله عليه وسلم قال فاجاز رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى اتى عرفة فوجد القبلة قد ضربت له نمرة فنزل بها حتى اذا زاغت الشمس امر بالقموى فرحلت له فأتى بطن الوادي، فخطب الناس الى ان قال (اي جابر بن عبد الله) ثم اذن ثم اقام فصلى الظهر ثم اقام فصلى العصر ولم يعل بينهما شيئاً۔ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۹۷) کتاب الحج باب حجة النبي صلى الله عليه وسلم، ۱۲ رشيد اشرف عفا الله عنه ۲۔ (ج ۱ ص ۱۲۲) باب الجمعة في القسري والمدن ورواه ابو داود في سننه (ج ۱ ص ۱۵۳) باب الجمعة في القري، بتغير في اللفظ ۱۲ مرتب عفا عنه

۳۔ قال البيهقي في معرفة السنن والآثار وروينا عن معاذ بن موسى بن عقبة ومحمد بن اسحاق ان النبي صلى الله عليه وسلم حين ركب من بني عمرو بن عوف في حجة الوداع الى المدينة تمر على بني سالم وهي قسرية بين قبار والمدينة فادركته الجمعة وصلى فيهم الجمعة فكانت اول جمعة صلاها رسول الله صلى الله عليه وسلم حين قدم انتهى۔ آثار السنن (ص ۲۳۲) باب اقامة الجمعة في القري ۱۲۔

کی تھی اور نبو عبد القیس کا وفد فرضیت حج کے بعد آیا ہے چنانچہ مسند احمد میں تصریح ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو جو احکام دے ان میں حج کا حکم بھی شامل تھا اور حج کی فرضیت ۶ھ میں ہوئی اور اصحاب میر نے وفد عبد القیس کی آمد ۶ھ میں بتائی ہے لہذا جو اثنی عشر جمعہ کی اقامت ۶ھ کے بعد یا کم از کم ۶ھ کے بعد ہوئی۔ اب غور طلب بات یہ ہے کہ ان چھ یا آٹھ سال کی مدت میں حضرت ابن عباسؓ کی مذکورہ روایت کے مطابق مسجد نبوی کے سوا کسی بھی جگہ جمعہ قائم نہیں ہوا حالانکہ ۶ھ تک اسلام دور دراز کی بستیوں تک پہنچ چکا تھا اور بیمار بستیوں کے قبضے میں آگئی تھیں اور ۶ھ میں خیبر بھی فتح ہو چکا تھا اس طویل مدت میں مسجد نبوی کے سوا کسی اور جگہ جمعہ کا قائم نہ ہونا اس بات کی واضح دلیل ہے کہ چھوٹی بستیوں میں جمعہ جائز نہیں۔

(۳) صحیح بخاری میں حضرت عائشہؓ کی معروف روایت ہے "قالت كان الناس ينتابون

۱۔ دیکھئے "اعلام السنن" (ج ۸ ص ۱۹) باب عدم جواز الجمعة في القرى ۱۲

۲۔ وفسر في الحج كان سنة سنة على الاصح كما ذكره المحافظ، كذا في اعلام السنن (ج ۸ ص ۱۹) باب عدم جواز الجمعة في القرى ۱۲ مرتب

۳۔ وقد حرم القاضي عياض بان قدوم وفد عبد القيس كان في سنة ثمان قبل فتح مكة كما ذكره المحافظ ايضاً ويؤيده امر النبي صلى الله عليه وسلم اياهم بالحج فكان قدومهم بعد فرض الحج بيقين واما قول المحافظ ان القاضي تبع فيه الواقدي ففيه ان الواقدي حجة في المعازي والسير لا سيما وقد وافقه ابن اسحاق ايضاً فانه ذكر وفد عبد القيس في سنة الوفود كما في سيرة ابن هشام (ج ۲ ص ۳۶۶) فبتة توافقاً على وفودهم بعد فرض الحج واختلفا في تعيين السنة فقال الواقدي سنة ثمان قبل الفتح وقال ابن اسحاق سنة تسع بعد الفتح والتوفيق بينهما انه كان لعبد القيس وفادتان احدهما قبل الفتح والآخرى بعده كما تبين ذلك للمحافظ ايضاً، وطالع للتفصيل اعلام السنن (ج ۸ ص ۱۹) باب عدم جواز الجمعة في القرى ۱۲ مرتب عفا الله عنه

۴۔ دیکھئے سيرة المصطفى صلى الله عليه وسلم للشيخ الكاندهلوي (ج ۲ ص ۴۱۴ تا ۴۲۴) ۱۲ مرتب

۵۔ (ج ۱ ص ۱۲۳) باب من أين تواتر الجمعة وعلى من تجب ۱۲ مرتب عفا الله عنه

۶۔ قوله ينتابون الجمعة أي يحضرونها بالنوبة وهو من الانتياب من النوبة وهو المجئ نوباً ويروى ينتابون من النوبة ايضاً، حاشية بخاری (ج ۱ ص ۱۲۳) بحوالہ عینی ۱۲ مرتب عفا الله عنه

الجمعة من منازلهم والعوالي الخ " اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اہل "عوالی" باریاں مقرر کر کے جمعہ میں شریک ہونے کیلئے مدینہ طیبہ آیا کرتے تھے اگر چھوٹی بستیوں میں جمعہ جائز ہوتا تو ان کو جمعہ کیلئے باریاں مقرر کر کے مدینہ آنے کی ضرورت نہ تھی بلکہ وہ عوالی " ہی میں جمعہ قائم کر سکتے تھے۔
 (۴) مصنف ابن ابی شیبہ میں حضرت علیؑ کا اثر مروی ہے " لا تشریق ولا جمعة الا فی مصر جامع " یہ روایت اگرچہ موقوف ہے لیکن غیر مدرک بالقیاس ہونے کی وجہ سے مرفوع کے حکم میں ہے۔

علامہ نووی نے اس پر یہ اعتراض کیا ہے کہ یہ اثر سنداً ضعیف ہے۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ یہ اثر متعدد اسانید سے مروی ہے، ان میں سے "حارث اعمور" کا طشریق بلاشبہ ضعیف ہے لیکن

لہ العوالی جمع العاليہ وہی مواضع وقری تقرب مدینۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم من جہۃ المشرق من میلین الی ثمانیۃ امیال وقال : ادنا من اربعة امیال ، حاشیۃ البخاری (ج ۱ ص ۱۲۳) ۱۲ م
 ۱۳ (ج ۲ ص ۱۰۱) من قال لا جمعة ولا تشریق الا فی مصر جامع ۱۲ مرتب عنہ
 ۱۴ دیکھئے " التعلیق الحسن علی آثار السنن (ص ۲۳۹) باب لا جمعة الا فی مصر جامع ۱۲ مرتب
 ۱۵ تفصیل کیلئے ملاحظہ فرمائیے " التعلیق الحسن علی آثار السنن " باب لا جمعة الا فی مصر جامع (ص ۲۳۸ و ۲۳۹) ۱۲ مرتب
 ۱۶ ہوا حارث بن عبد اللہ الا عمور ہمدانی بسکون المیم الحوتی بضم المہملۃ بامثناة فوق ، الکوفی ابو زہیر صاحب علی کذبہ الشعی فی رأیہ ، ورمی بالرفض ، وفی حدیثہ ضعف ، ولیس لہ عند النساء سوی حدیثین . مات فی خلافة ابن الزبیر . تقریب التہذیب (ج ۱ ص ۱۴۱ رقم ۴۰ من حرف الحاء المہملۃ)

وفی حاشیۃ التقریب : والحارث الا عمور ویقال النخاری فی نسبۃ الی بطن من ہمدان ویقال الحوتی نسبۃ الی الحوت بطن من ہمدان : یمناً وکان الحارث فقیہاً رافضیاً ویفضل علیاً علی ابی بکر ، متشیعاً غالباً ، وقد وثق ابن معین والنسائی واحمد بن صالح وابن ابی داؤد وغیرہم ، وتکلم فیہ الثوری وابن المدینی والوزرعة وابن عدی والدارقطنی وابن سعد والبیہقی وغیرہم ومن جرحہ اما للشیعۃ واما لغير ذلک ، والصیح ان التشیع لیس بجرح فی الروایۃ و المدار علی النطن بصدق الراوی او کذبہ ، والجرح الذی لم یفسر لم یقبل ، ولذا حمل قول من کذبہ علی الکذب والرائی و العقیدۃ ولذا قال الذہبی : والجمهور علی توہمہ مع روایہم حدیثہ فی الابواب قال : والظاهر ان الشعی یکذب حکایۃ لانی الحدیث ۱۷ - ۱۲ رشید اشرف عفا اللہ عنہ

۱۸ اخرجه عبد الرزاق فی مصنفہ (ج ۳ ص ۱۶۷ رقم ۵۱۷۵ ، باب القرى الصغار) ولفظ لا جمعة ولا تشریق الخ ۱۲ مرتب

مصنف ابن ابی شیبہ، مصنف عبد الرزاق اور کتاب المعرفة للسیفی میں یہی اثر ابو عبد الرحمن سلمی کے طریق سے مروی ہے جو بالکل صحیح ہے چنانچہ حافظ ابن حجر نے ”الدرایۃ فی تخریج احادیث الہدایۃ“ میں مصنف عبد الرزاق کے حوالہ سے یہ اثر نقل کرنے کے بعد لکھا ہے کہ ”و اسنادہ صحیح“

⑤ صحیح بخاری میں حضرت انسؓ کے بارے میں مروی ہے ”کان انس فی ”قصص“ احیائاً یجتمع واحیائاً لا یجتمع وهو (ای القصص) بالزادۃ علی فرسخین“ اور ”احیائاً یجتمع“ کی تفسیر مصنف ابن ابی شیبہ کی روایت میں یہ مروی ہے کہ وہ جمعہ پڑھنے کے لئے بصرہ جایا کرتے تھے۔ واللہ اعلم

بَابُ مَا جَاءَ فِي وَقْتِ الْجُمُعَةِ

ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یصلی الجمعة حین تمیل الشمس۔
 جمہور کے نزدیک اس حدیث کا مطلب یہ ہے کہ زوال شمس کے متصل بعد آپ جمعہ کی نماز پڑھ لیتے تھے چنانچہ جمہور کے نزدیک جمعہ کا وقت وہی ہے جو ظہر کا ہے، البتہ

۱۔ (ج ۲ ص ۱۰۱) من قال لا جمعة ولا تشریق الا فی مصر جامع۔ نیز ابن ابی شیبہ نے عباد ابن العوام عن ابن عامر عن حماد عن ابراہیم کے طریق سے حضرت حذیفہؓ کا بھی اثر نقل کیا ہے، قال: یس علی اہل القری جمعة انما الجمعة علی اہل الامصار مثل المدائن ۱۲ مرتب عافاہ اللہ ورعاه

۲۔ (ج ۳ ص ۱۶۸، رقم ۵۱۷۷) باب القری الصغار ۱۲ سیفی عنی عنہ

۳۔ دیکھئے ”التعلیق الحسن علی آثار السنن“ (ص ۲۳۸) ۱۲ مرتب، ۱۵۔ (ج ۱ ص ۲۱۳، رقم ۲۷۵) باب الجمعة ۱۲ مرتب

۴۔ (ج ۱ ص ۱۲۳) باب من این توتی الجمعة و علی من تجب۔ نیز عائشہ بنت سعد بن ابی وقاصؓ سے مروی ہے ”قالت کان ابی یكون من المدينة علی ستة امیال او ثمانية فکان ربما یشہد الجمعة بالمدينة و ربما لم یشہد، مصنف عبد الرزاق (ج ۳ ص ۱۶۳، رقم ۵۱۵۷) باب من یجب علیہ شہود الجمعة، واخر جہ ابن ابی شیبہ فی مصنفہ (ج ۲ ص ۲۰۲، باب من کم توتی الجمعة) بتفسیر ۱۲ رشید اشرف عنی عنہ

۵۔ (ج ۱ ص ۱۰۲) من کم توتی الجمعة عن البخاری قال رايت النسا شہد الجمعة من الزادۃ وہی فرسخان من البصرة۔ گویا روایت بخاری کا مطلب یہ ہوا ”قد یصلی الجمعة وقد تیرکھا۔ وقد یصلی النہر فی الزادۃ و یصلی الجمعة فی جامع البصرة“ ۱۲ مرتب

امام احمدؒ اور بعض اہل ظاہر کے نزدیک جمعہ زوال شمس سے پہلے پڑھنا بھی جائز ہے۔ ان کے نزدیک ضحوة کبریٰ سے نماز جمعہ کا وقت شروع ہو جاتا ہے۔

ان کا استدلال سہل بن سعد کی مشہور روایت سے ہے ”ما كنا نتغدى في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا تقيل الا بعد الجمعة“ وجہ استدلال یہ ہے کہ ”عنداء“ عربی زبان میں اس کھانے کو کہتے ہیں جو طلوع شمس کے بعد اور زوال سے پہلے پہلے کھایا جائے، لہذا اس حدیث کا مطلب یہ نکلا کہ صحابہ کرامؓ زوال سے پہلے کا کھانا جمعہ سے فارغ ہونے کے بعد کھاتے تھے، اس طرح جمعہ لازمًا زوال سے بہت پہلے ہوا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اگرچہ لفظ ”غدار“ لغت میں زوال سے پہلے کے کھانے کیلئے آتا ہے لیکن اگر کوئی شخص دوپہر کا کھانا زوال کے بعد کھائے تو اس پر بھی ”توسعًا بلکہ عرفًا“ غدار“ کا اطلاق ہوتا ہے۔ اس کی مثال ایسی ہے جیسے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سحری کے بارے میں فرمایا ”هلموا الى الغداء المبارك“ اس سے یہ استدلال کسی کے نزدیک درست نہیں کہ سحری طلوع آفتاب کے بعد کھائی جاسکتی ہے۔

امام احمدؒ کے استدلال کے بالمقابل امام بخاریؒ نے وقت جمعہ پر اس حدیث سے استدلال کیا ہے جس میں حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں ”وكانوا اذا راحوا الى الجمعة راحوا في هيئتهم“

۱۔ ومع شروعة قليلة من السلف والشوكاني من المتأخرين وتبعهم صاحب ”التعليق المغني“ كذا في التعليق الحسن على آثار السنن (ص ۲۴۲) باب من اجاز الجمعة قبل الزوال ۱۲ مرتب

۲۔ ترمذی (ج ۱ ص ۹۵) باب في القاعة يوم الجمعة، وخرجه البخاري في صحيحه (ج ۱ ص ۱۳۸) باب قول الله عز وجل ”فاذا قضيت الصلاة فانتشروا في الارض وابتغوا من فضل الله“ ولفظه ”ما كنا نقيل ولا نتغدى الا بعد الجمعة“، وهكذا عند ابن ماجه في سننه (ص ۷۷)، باب ما جاز في وقت الجمعة ۱۲ رشيد شرف عفا الله عنه

۳۔ پوری روایت اس طرح ہے: عن العرياض بن سارية قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يدعو الى السجود في شهر رمضان قال: هلموا اليه نسائي (ج ۱ ص ۳۰۴) كتاب الصيام باب دعوة السجود، نیز مقدم بن معد يكرب سے مرفوعاً مروی ہے: قال عليكم بخدار السجود فانه هو الغدار المبارك، نیز خالد بن معدان سے مروی ہے: قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لرجل: هلم الى الغدار المبارك يعني السجود، نسائي (ج ۱ ص ۳۰۴)

باب تسمية السجود غدار ۱۲ مرتب عفا الله عنه ۴۔ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۲۳) باب وقت الجمعة اذا زالت الشمس ۱۲ مرتب

اس میں جمعہ کے لئے ”رواح“ سے تعبیر کیا گیا ہے اور لفظ ”رواح“ زوال کے بعد جانے کو کہتے ہیں۔

امام احمدؒ کا ایک قوی استدلال حضرت عبداللہ بن سیدان سلمیؒ سے روایت ہے کہ ”قال شهدت يوم الجمعة مع ابی بکر وكانت صلواته وخطبته قبل نصف النهار ثم شهدت مع عمر وكانت صلواته وخطبته الى ان أقول انتصف النهار ثم شهدت مع عثمان فكانت صلواته وخطبته الى ان أقول زال النهار فما رأيت أحداً عاب ذلك ولا انكره“

اس حدیث کے جواب میں حافظ ابن حجرؒ نے یہ منسب فرمایا کہ عبداللہ بن سیدان ضعیف ہے۔ لیکن حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ حافظ کا یہ اعتراض درست نہیں ہے واقعہ یہ ہے کہ عبداللہ بن سیدان کبار تابعین میں سے ہیں اور حافظ ابن عبد البرؒ نے ان کو صحابہ میں سے شمار کیا ہے اور ابن حبان نے ان کو ثقات میں ذکر کیا ہے لہذا اس حدیث کو سند کی بنیاد پر رد نہیں کیا جاسکتا۔

البتہ اس کے جواب میں یہ کہہ سکتے ہیں کہ انتصاف نہار اگرچہ ایک آنی چیز ہے لیکن توسعاً اس کا اطلاق ایک طویل وقت پر ہوتا ہے یہاں تک کہ مابعد الزوال کو بعض اوقات نصف النهار

۱۔ سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۱۷) کتاب الحجۃ، باب صلاة الحجۃ قبل نصف النهار، واخرجه ابن ابی شیبہ فی مصنف (ج ۲ ص ۱۰۷) من كان ليقبل بعد الحجۃ وليقول ہی اول النهار، نیز علامہ بیوری رحمۃ اللہ علیہ نے معارف السنن (ج ۴ ص ۳۵۶) میں لکھا ہے کہ اس روایت کو امام احمدؒ نے اپنی مسند میں اور امام بخاری کے شیخ ابو نعیم نے کتاب الصلاة میں روایت کیا ہے ۱۲ رشید اشرف عفی عنہ

۲۔ (قال النیسوی فی التعلیق الحسن علی آثار السنن (ص ۲۴۴) باب من اجاز الحجۃ قبل الزوال) قلت قال الحافظ فی الفتح رجالہ ثقات الا عبد اللہ بن سیدان وهو بکسر الميملة بعد التحتانیۃ ساکنۃ فانه تابعی کبیر الا انه غیر معروف العدالۃ قال ابن عدی: مجهول وقال البخاری لا یتابع علی حدیثہ انتہی وقال الذہبی فی المیزان قال اللاکانی مجهول لاجتہ فیه وقال النووی فی الخلاصۃ اتفقوا علی ضعف سیدان ۱۲ مرتب عفی عنہ

۳۔ ذکرہ فی اشقیات فی طبقۃ الصحابۃ کما فی ”اللسان“ (ج ۳ ص ۲۹۹) و ذکرہ فی ”الاصابۃ“ فی الصحابۃ، وحکی عن ابن حبان: یقال له مصیبتہ، معارف السنن (ج ۴ ص ۳۵۶ و ۳۵۷) ۱۲ مرتب

کہہ دیا جاتا ہے۔ اس روایت میں دراصل عبداللہ بن سیدان کا اصل مقصد تینوں حضرات کے وقت میں ترتیب بیان کرنا ہے اور منشاء یہ ہے کہ حضرت صدیق اکبرؓ زوال کے بعد اتنی جلدی نماز پڑھ لیتے تھے کہ کوئی کہنے والا یہ کہہ سکتا تھا کہ ابھی انتصاف نہا رہیں ہوا اور حضرت عمر فاروقؓ اس کے کچھ دیر بعد ایسے وقت نماز پڑھتے تھے جبکہ کہنے والا یہ کہہ سکتا تھا کہ نصف النہار اب ہو رہا ہے، اور حضرت عثمان ذی النورینؓ نماز جمعہ ایسے وقت پڑھتے تھے جس میں کسی کو بھی انتصاف نہا رہا تھا۔

اس کی نظیر شہن نسائی میں مروی ہے، حضرت انسؓ فرماتے ہیں ”کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا نزل منزلاً لم یستحل منه حتی یصلی الظهر فقال رجل وان کانت بنصف النهار قال وان کانت بنصف النهار“ ظاہر ہے کہ آپ کا یہ مطلب کسی کے نزدیک نہیں ہو سکتا کہ آپ نصف النہار سے پہلے یا نصف النہار کے وقت ظہر پڑھ لیتے تھے۔ بلا شک اس کا مطلب یہ ہے کہ آپ اتنی جلدی ظہر پڑھ لیتے تھے کہ بعض لوگوں کو انتصاف نہا رہا میں شک ہوتا تھا، یہی معنی عبداللہ بن سیدان کی روایت میں مراد ہیں۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْجُلُوسِ بَيْنَ الْخُطْبَتَيْنِ

عن ابن عمر ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یخطب یوم الجمعة ثم یجلس ثم یقوم فیخطب، قال: مثل ما یفعلون الیوم، امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک چونکہ دو خطبے مسنون ہیں اس لئے ان دونوں کے درمیان جلوس بھی مسنون ہوگا۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک چونکہ دو خطبے فرض ہیں اس لئے یہ جلوس بھی فرض ہوگا۔ امام مالکؒ، امام اوزاعیؒ، امام اسحاقؒ، ابو ثور اور ابن المنذر کا مسلک بھی امام ابو حنیفہؒ کے مطابق ہے۔ امام احمدؒ کی ایک روایت بھی جہور کے مطابق ہے۔

جہور کا استدلال ”ذاسعوا الی ذکر اللہ“ کے اطلاق سے ہی، چنانچہ نماز جمعہ کیلئے جو خطبہ کی شرط ہے وہ جہور کے نزدیک مطلق ذکر اللہ سے ادا ہو جاتی ہے خواہ کسی لفظ سے ہو۔

۱۔ (ج ۱ ص ۸۷) کتاب المواقیت، باب تعجیل الطہر فی السفر ۲۔ سورۃ جمعہ آیت ۹، ۱۱۲

۳۔ پیر امام صاحبؒ کے مذہب پر طویل ہو یا مختصر اور صاحبینؒ کے مذہب پر ذکر طویل جس کو عرفاً خطبہ کہا جاسکے شرط ہے۔ کذا فی الہدایۃ (ج ۱ ص ۱۶۸ و ۱۶۹) باب صلاة الجمعة ۱۲ م عہ شرح باب از مرتب ۲

اور حضرات شوافع نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی مواظبت بجا ترک سے استدلال کیا ہے۔
 كما يدل عليه، حديث الباب، واللّٰهُ اعلم (از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ مَا جَاءَ فِي قِصْرِ الْخُطْبَةِ

عن جابر بن سمرة قال: كنت أصلي مع النبي صلى الله عليه وسلم فكانت صلاته قصداً وخطبته قصداً، سنت ہے کہ خطبہ مختصر پڑھا جائے زیادہ طویل نہ ہو اور حد اس کی یہ ہے کہ طوالت مفصل کی سورتوں میں سے کئی سورت کے برابر ہو اس سے زیادہ طویل پڑھنا مکروہ ہے (شامی، بخر، عالمگیری) چنانچہ مسلم شریف میں حضرت عمار بن یاسرؓ سے مرفوعاً مروی ہے: "ان طول صلاة الرجل وقصر خطبته مثنى من فقهه فاطيلوا الصلاة واقصوا الخطبة" یعنی نماز کو طویل کرنا اور خطبہ کو مختصر کرنا آدمی کی فقاہت کی علامت ہے۔

پھر حدیث باب اور حضرت عمارؓ کی مذکورہ روایت میں کوئی تضاد نہیں۔ چنانچہ علامہ نوویؒ روایتِ مسلم کے بارے میں لکھتے ہیں: "وليس هذا الحديث مخالفاً للحديث المشهور في الامم بتخفيف الصلاة لقوله في الرواية الاخرى "كانت صلواته قصداً وخطبته قصداً" لان المراد بالحديث الذي نحن فيه (ای حدیث عمار) ان الصلاة تكون طويلة بالنسبة الى الخطبة لا تطويلاً يشق على المأمومين، وهي حينئذ تصد أي معتدلة والخطبة تصد بالنسبة الى وضعها"

خطبہ کے ارکان اور آداب | اس کے ارکان صرف دو ہیں۔ ایک وقت جمعہ،

۱۔ القصر كعنب مصدر من باب كرم لازم، والقصر بالفتح متعدي من باب نصر، وكذا القصور من باب نصر يتعدى ويلزم۔ انظر الصحاح والقاموس وغيرهما۔ كذا في المعارف (ج ۴ ص ۳۶۲) ۱۲ مرتب

۲۔ (ج ۱ ص ۲۸۶) کتاب الجمعة، فصل في ايجاز الخطبة وطالة الصلوة ۱۲ م

۳۔ شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۸۶) ۱۲ م

۴۔ دیکھئے جواہر الفقہ (ج ۱ ص ۳۵۰ و ۳۵۱ و ۳۶۶ و ۳۶۷) ۱۲ م عہ شرح باب از مرتب ۱۲

دوسرا مطلق ذکر اللہ۔

اور اس کے آداب و سنن سولہ ہیں :-

ایک ؛ طہارت ، اسی لئے بلا وضو خطبہ پڑھنا مکروہ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ناجائز ہے
دوسرے ؛ کھڑے ہو کر خطبہ پڑھنا ، بیٹھ کر پڑھنا مکروہ ہے (عالمگیری و بحر الرائق)
تیسرے ؛ قوم کی طرف متوجہ ہو کر خطبہ پڑھنا ، چنانچہ قبلہ کی طرف منہ کر کے یا کسی
دوسری جانب کھڑے ہو کر پڑھنا مکروہ ہے (عالمگیری ، بحر)
چوتھے ؛ خطبہ سے پہلے آہستہ سے اعوذ باللہ من الشیطان الرجیم پڑھنا ،
(علی قول ابی یوسف - کذا فی البھا)

پانچویں ؛ خطبہ کو بلند آواز سے پڑھنا ، تاکہ لوگ سُن لیں ، اس لئے اگر آہستہ پڑھ لیا تو
اگرچہ فرض ادا ہو گیا مگر کراہت رہی (بحر ، عالمگیری)
چھٹے ؛ یہ کہ خطبہ کو مختصر پڑھنا جو دس چیزوں پر مشتمل ہو :

اول حمد سے شروع کرنا ، دوّم اللہ تعالیٰ کی ثنا کرنا ، سوّم شہادتین پڑھنا ،
چہارم نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم پر درود بھیجنا ، پنجم وعظ و نصیحت کے
کلمات کہنا ، ششم کوئی آیت قرآن مجید کی پڑھنا ، ہفتم دونوں خطبوں کے
درمیان تھوڑا سا بیٹھنا ، ہشتم دوسرے خطبہ میں دوبارہ حمد ، ثنا اور درود
پڑھنا ، نہم تمام مسلمان مرد و عورت کیلئے دعا مانگنا ، دہم دونوں خطبوں
کو مختصر کرنا ، اس طرح کہ طوال مفصل کی سورتوں سے نہ بڑھے ۔

یہ کل پندرہ آداب و سنن ہو گئے۔ (بحر الرائق و عالمگیری)

سولہویں ؛ خطبہ جمعہ و عیدین کا عربی میں ہونا ، اور اس کے خلاف دوسری

۱۔ ویتحب ان یكون الجہر فی الثانیة دون الاولى ، المحارف (ج ۴ ص ۳۶۴) ۱۲م

۲۔ ویشترط عند الشافعی اربعۃ امور : الحمد والصلاة والوصیۃ بتقوی اللہ وآیۃ
من القرآن ۔ اما فی الخطبتین جمیعاً اذ فی احدہما قولان فی شرح المہذب ۷ کذا

فی المعارف (ج ۴ ص ۳۶۴) باب ما جاء فی التشرارة علی المنبر ۱۲ مرتب

۳۔ (ج ۲ ص ۱۴۷ و ۱۴۸) باب صلاة الجمعة ۱۲م

زبانوں میں پڑھنا بدعت ہے (مصنفی شرح موطا للشاہ ولی اللہ، و کتاب الاذکار للنووی، و در مختار شروط الصلاة، شرح الاحیاء للزبیدی)

پھر عربی میں خطبہ جمعہ پڑھ کر اس کا ترجمہ ملکی زبان میں قبل از نماز سنانا بدعت ہے جس سے بچنا ضروری ہے، البتہ نماز کے بعد ترجمہ سنائے تو مضائقہ نہیں بلکہ بہتر ہے، البتہ خطبہ عیدین وغیرہ میں خطبہ کے فوراً بعد ہی ترجمہ سنایا جاسکتا ہے اس لئے کہ اس میں نماز خطبہ سے پہلے ہوتی ہے، پھر اس میں بھی بہتر یہ ہے کہ منبر سے علیحدہ ہو کر ترجمہ سنائے تاکہ امتیاز ہو جائے۔

خطبہ جمعہ و عیدین میں فرق | خطبہ جمعہ و عیدین و نکاح وغیرہ اس بات میں قول مختلف کے موافق سب شریک ہیں کہ جب خطیب خطبہ دے

تو سلام و کلام یہاں تک کہ ذکر و تسبیح وغیرہ سب ناجائز ہو جاتے ہیں اور چپ بیٹھنا اور خطبہ مستنا ضروری ہو جاتا ہے۔

لیکن چند امور میں خطبہ جمعہ و عیدین میں فرق ہے چنانچہ علامہ شامی فرماتے ہیں :-

”بیان الفرق (بین خطبة الجمعة والعیدین) وهو انها (الخطبة)

فیہما (العیدین) سنة لا شرط وانها بعد هما لا قبلها بخلاف الجمعة، قال فی البحر حتی لو لم یخطب اصلاً صم و اساء لترك السنة، ولو قد صمها

۱۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کبھی اس کے خلاف ثابت نہیں ہوا اور نہ ہی آپ کے بعد صحابہ کرام سے کبھی غیر عربی میں خطبہ پڑھنے کا ثبوت ملتا ہے حالانکہ ان میں سے بہت سے افراد عجمی زبانوں سے واقف تھے، اس مسئلہ کی مزید تفصیل کیلئے دیکھئے ”الرسالۃ العجمیۃ فی عربیۃ خطبۃ العروۃ“ مؤلفہ حضرت مفتی اعظم رحمۃ اللہ علیہ، یہ رسالہ جواہر الفقہ جلد اول کا جز بن کر شائع ہو چکا ہے۔ ۱۲ مرتب

۲۔ پھر بعض حضرات کے نزدیک جو علاقہ قہراً و غلبہ فتح کیا گیا ہو وہاں امام کیلئے تلوار یا کمان یا عصا ہاتھ میں لیکر خطبہ دینا مسنون ہے جیسے مکہ مکرمہ، اور جو علاقہ صلحاً فتح کیا گیا ہو وہاں تلوار وغیرہ لیکر خطبہ دینے کا استحباب نہیں جیسے مدینہ۔ پھر بعض حضرات نے تلوار وغیرہ لیکر خطبہ دینے کو مطلقاً مکروہ کہا ہے۔ وراجع لہما البحر و الطحاوی علی المراقی (ص ۲۸۰)

۱۱۔ امام ابو حنیفہ

پھر شافعیہ و حنابلہ کے نزدیک مسنون یہ ہے کہ جب خطبہ دینے کیلئے منبر پر چڑھے تو قوم کو سلام کہے جبکہ حنفیہ و مالکیہ کے نزدیک یہ سنون نہیں۔ اسکی تفصیل کیلئے دیکھئے عمدۃ القاری (۶ ج ص ۲۲۱) کتاب الحجۃ، باب ۱۱ استقبال الامام القوم و استقبال الناس

على الصلاة صحت واساء ولا تعداد الصلوة (از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ فِي اسْتِقْبَالِ الْإِمَامِ إِذَا خُطِبَ

كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا استوى على المنبر استقبلناه
بوجوهنا، " حدیث باب سے ثابت ہوتا ہے کہ خطبہ کے وقت تمام قوم کو امام کی طرف منہ
کر کے بیٹھنا افضل ہے۔ امام ابو حنیفہؒ، امام شافعیؒ اور دوسرے ائمہ کا اصل مسلک بھی یہی ہے
لیکن ہمارے زمانے میں متاخرین فقہاء نے اس کو رائج قرار دیا ہے کہ استماع خطبہ استقبال قبلہ
کے ساتھ ہونا چاہئے لہٰذا "لو استقبلوا الامام لوقع المحرج في تسوية الصفوف
بعد فراغ الامام عن الخطبة عند اقامة الجماعة كما في "البحر" عن
"التجنيس"۔

معلوم ہوا کہ حضرات فقہاء کرام کے نزدیک تسویہ صفوف جو واجب ہے اس کے اہتمام
کے پیش نظر امام کی طرف متوجہ ہونے کو ترک کر دیا گیا۔

البتہ حضرت گنگوہیؒ فرماتے ہیں "لیس المراد بذلك استقبال عين الامام بل
استقبال جهته لما يلزم على الاول من التحلق قبل الجمعة المنهى عنه
بحديث آخر" یعنی حدیث باب میں استقبال سے مراد استقبال جہت امام (جہت
قبلہ) ہے نہ کہ عین امام کی طرف متوجہ ہونا اس لئے کہ اگر عین امام کی طرف متوجہ ہونا مراد
ہو تو اس سے تحلق (حلقہ بنانا) قبل الجمعہ لازم آئے گا جس کی حدیث میں ممانعت آئی ہے۔
"نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن التحلق قبل الصلاة يوم
الجمعة" وأما أعلم

(از مرتب عفا اللہ عنہ)

۱۔ جواہر الفتنہ (ج ۱ ص ۳۶۵) بحوالہ شامی باب العیدین (ج ۱ ص ۵۵۰) ۱۲ م

۲۔ النظر للتفصيل "المعارف" (ج ۴ ص ۳۶۴ تا ۳۶۶) ۱۲ م

۳۔ الکوکب الدرر (ج ۱ ص ۲۰۱ و ۲۰۲) ۱۲ م

۴۔ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۵۴) باب التحلق يوم الجمعة قبل الصلاة ۱۲ م

عہ شرح باب از مرتب ۱۳

کرتے ہیں ”ان المسلم اذا اغتسل يوم الجمعة ثم اقبل الى المسجد لا يؤذى احداً، فان لم يجد الامام خرج، صلى ما بدا له، وان وجد الامام قد خرج جلس فاستمع وانصت حتى يقضى الإمام جمعة“ اس حدیث میں صراحت بتا دیا گیا ہے کہ نماز اسی وقت مشروع ہے جبکہ امام خطبہ کے لئے نہ نکلا ہو اور اگر امام نکل چکا ہو تو خاموش بیٹھنا چاہئے۔ علامہ بیہقی ”مع الزوائد میں اس حدیث کو نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں ”رواہ احمد و رجالہ رجال الصحیح خلا شیعہ احمد و وثقہ“ البتہ اس روایت پر علامہ منذریؒ نے یہ اعتراض کیا ہے کہ عطاء خراسانی کا سماع حضرت نبیشہ سے نہیں ہے بلکہ لیکن اس اعتراض کا حاصل زیادہ سے زیادہ یہ ہوگا کہ محدثین کے درمیان اس حدیث کی تصحیح میں اختلاف ہے اور ایسی صورت میں حدیث قابل استدلال ہوتی ہے۔

(۴) معجم طبرانی میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے مرفوعاً مروی ہے ”قال سمعت النبی صلی اللہ علیہ وسلم یقول اذا دخل احدکم المسجد والامام علی المنبر فلا صلاة ولا کلام حتی یضغ الامام“ اس حدیث کی سند اگرچہ ضعیف ہے، لیکن متعدد قرائن اس کے مؤید ہیں۔ اول تو اس بناء پر کہ مصنف ابی ثیبہ میں حضرت ابن عمرؓ کا اپنا مسلک اسی کے مطابق مروی ہے۔ دوسرے اس لئے کہ علامہ نوویؒ کے اعتراف کے مطابق

۱۔ فقال: وعطاء لم یسمع من نبیشة فی ما علم، الترغیب والترہیب (ج ۱ ص ۲۸۷، رقم ۸) کتاب الحجۃ، الترغیب فی صلاۃ الحجۃ والسعی الیہا وما جاء فی فضل یومہا وساعتہا ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

۲۔ مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۱۸۴) باب فممن یدخل المسجد والامام یخطب ۱۲ مرتب

۳۔ علامہ بیہقی اس روایت کو نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں، رواہ الطبرانی فی الکبیر وفیہ ایوب بن ہبیک و ہو متروک ضعفہ جماعة و ذکرہ ابن حبان فی الثقات وقال یخطئ، کذا فی الزوائد للبیہقی (ج ۲ ص ۱۸۴) ۱۲ مرتب عفی عنہ

۴۔ (ج ۲ ص ۱۲۴) باب فی الکلام اذا صعد المنبر وخطب، عن ابن عباس و ابن عمر انہما کانا یمکرہان الصلاۃ والکلام یوم الحجۃ بعد خروج الامام۔ عن ابن عمر انہ کان یصلی یوم الحجۃ فاذا خرج الامام لم یصل ۱۲ ارشید اشرف غفر اللہ لہ۔

۵۔ دیکھئے شرح صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۸۷) فصل من دخل المسجد والامام یخطب او خرج للخطبة فلیصل رکعتین الحمد ۱۲ مرتب عفی عنہ

حضرت عمرؓ، حضرت عثمانؓ اور حضرت علیؓ کا مسلک بھی یہی تھا کہ وہ خروج امام کے بعد نماز یا کلام کو جائز نہیں سمجھتے تھے اور یہی مسلک بعض دوسرے صحابہؓ و تابعینؓ سے بھی مروی ہے اور یہ اصول کئی مرتبہ گزر چکا ہے کہ حدیث ضعیف اگر مؤید بالتعامل ہو تو قابل استدلال ہوتی ہے۔

(۵) حدیث باب کے واقعہ کے سوا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کہیں یہ ثابت نہیں کہ آپ نے خطبہ کے دوران آنے والے کسی شخص کو نماز پڑھنے کیلئے کہا ہو۔ مثلاً استقار کی حدیث میں جو اعرابی قحط کی شکایت لیکر آئے تھے پھر ایک ہفتہ کے بعد دوبارہ سیلاب کی شکایت لیکر آئے وہ دونوں واقعات میں خطبہ کے دوران پہنچے تھے لیکن آپ نے ان کو نماز کا حکم نہیں دیا، نیز ایک شخص خطبہ کے دوران تخطی رقاب کرتا ہوا جا رہا تھا، آپ نے اس سے فرمایا: "اجلس فقد اذیت"، نیز ابو داؤد میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا واقعہ مذکور ہے "عن جابر قال لما استوی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم (ای جلس مستویاً علی المنبر) یوم الجمعة قال: اجلسوا، فسمع ذلك ابن مسعود فجلس علی باب المسجد فقرأ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقال تعال یا عبد اللہ بن مسعود" یہاں بھی آپ نے

۱۔ کما نقلنا آنفاً عن ابن عباسؓ وابن عمرؓ ۱۲ مرتب

۲۔ عن سید بن المسیب قال خردج الامام یقطع الصلاة وكلامه یقطع الکلام، انظر المصنف لابن ابی شیبہ

(ج ۲ ص ۱۲۴ و ۱۲۵) فی الکلام اذا صعد المنبر وخطب ۱۳ مرتب

۳۔ انس بن مالک یذکر ان رجلاً دخل یوم الجمعة من باب کان وجاہ المنبر ورسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قام

یخطب فاستقبل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقال یا رسول اللہ! ہلکت الاموال وانقطعت السبل فادع

اللہ ان ینثینا قال فرجع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یدیر فقال: اللہم اسقنا۔۔۔ الی ان قال الراوی۔۔۔

ثم امطرت قال فواللہ ما رأینا الشمس سبتاً ثم دخل رجل من ذلک الباب فی الجمعة المقبلة، ورسول اللہ

صلی اللہ علیہ وسلم قائم یخطب فاستقبلہ قائماً فقال یا رسول اللہ! ہلکت الاموال وانقطعت السبل فادع

اللہ ان یمسکھا الخ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۳۷) ابواب الاستقار، باب الاستقار فی المسجد الجامع ۱۲ مرتب

۴۔ سنن نسائی (ج ۱ ص ۲۰۷) باب النبی عن تخطی رقاب الناس والامام علی المنبر یوم الجمعة، وکنن ابی داؤد

(ج ۱ ص ۱۵۹) باب تخطی رقاب الناس یوم الجمعة ۱۳ مرتب عفا اللہ عنہ

۵۔ (ج ۱ ص ۱۵۹) باب الامام یکلم الرجل فی خطبته ۱۲ مرتب

ان کو نماز کا حکم نہیں دیا۔ نیز حضرت عمرؓ کے خطبہ کے دوران حضرت عثمانؓ تشریف لائے تو حضرت عمرؓ نے ان کو دیر سے گئے اور غسل نہ کرنے پر تنبیہ فرمائی لیکن نماز کا حکم نہیں دیا یہ تمام واقعات اس پر دلالت کرتے ہیں کہ خطبہ کے دوران نماز کا حکم نہیں تھا۔

جہاں تک حدیث باب کے واقعہ کا تعلق ہے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ واقعہ خطبہ سے پہلے کا ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ایک مرتبہ جمعہ کے خطبہ کیلئے منبر پر تشریف فرما تھے لیکن ابھی خطبہ شروع نہیں فرمایا تھا کہ اتنے میں ایک صاحب جن کا نام سلیم بن ہدیۃ الغطفانی تھا، انتہائی بوسیدہ کپڑے پہنے ہوئے مسجد میں داخل ہوئے آپ نے ان کے فقر و فاقہ کی کیفیت کو دیکھ کر یہ مناسب سمجھا کہ تمام صحابہ ان کی حالت کو اچھی طرح دیکھ لیں اس لئے انہیں کھڑا کر کے نماز کا حکم دیا اور جتنی دیر انہوں نے نماز پڑھی اتنی دیر آپ خاموش رہے اور خطبہ شروع نہیں فرمایا، بعد میں آپ نے صحابہ کرام کو ان پر صدقہ کرنے کی ترغیب دی، چنانچہ اس موقع پر صحابہ کرام نے انہیں خوب صدقہ دیا اس سے واضح ہوا کہ یہ اقل تو ایک خصوصی واقعہ تھا جس کو عمومی قواعد کلیہ کے خلاف پیش نہیں کیا جاسکتا۔ دوسرے یہ کہ حضرت سلیمؓ کے آنے کے وقت آپ نے خطبہ شروع نہیں فرمایا تھا جس کی دلیل یہ ہے کہ صحیح مسلم کی ایک روایت

۱۔ حضرت عثمانؓ کا واقعہ پیچھے ”باب ما جاز فی الاغتسال فی یوم الجمعة“ کے تحت بحوالہ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۸) کتاب الجمعة ”گذر چکا ہے ۱۲ مرتب عفی عنہ

۲۔ چنانچہ حضرت جابرؓ کی روایت میں یہ الفاظ مروی ہیں ”فقال لہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم: صلیت؟ قال: لا“ قال قم فارکح“ سنن نسائی (ج ۱ ص ۲۰۸) باب مخاطبة الامام رعیۃ وہو علی المنبر ۱۲ مرتب عفی عنہ

۳۔ چنانچہ محمد بن قیسؓ فرماتے ہیں ”ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم حیث امرہ ان یصلی الرکعتین امسک عن الخطبة حتی یرغ من رکعتیہ الخ“ مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۱۱۰) فی الرجل یحیی یوم الجمعة والامام یخطب ۱۱ صلی رکعتین۔ علامہ زبیریؒ نصب الراية (ج ۲ ص ۲۰۴، باب صلاة الجمعة) میں لکھتے ہیں ”وقد یؤتب

النسائی فی سننہ الکبریٰ علی حدیث سلیمؓ باب الصلاة قبل الخطبة ۱۲ رشید اشرف عفا اللہ عنہ

۴۔ چنانچہ ایک روایت میں یہ الفاظ مروی ہیں ”وحدث (النبی صلی اللہ علیہ وسلم) الناس علی الصدقة فالتواثیا بہم الخ“ سنن نسائی (ج ۱ ص ۲۰۸) باب حدث الامام علی الصدقة یوم الجمعة فی خطبة ۱۲ مرتب

۵۔ (ج ۱ ص ۲۸۷) کتاب الجمعة ۱۲ مرتب

میں یہ الفاظ مروی ہیں ”جاء سلیک الغطفانی فیوم الجمعة ورسول الله صلى الله عليه وسلم قاعد علی المنبر“ اور یہ معلوم ہے کہ آپ ہمیشہ کھڑے ہو کر خطبہ دیا کرتے تھے لہذا بیٹھے کا مطلب یہی ہے کہ آپ نے ابھی خطبہ شروع نہیں فرمایا تھا۔ اور

لہ عن ابی عبیدہ عن کعب بن عجرۃ قال دخل المسجد وعبد الرحمن بن ام الحکم یخطب قاعدًا فقال :
انظروا الی ہذا یخطب قاعدًا وقد قال اللہ عز وجل ” واذراوا تجارة اولیاء انفسوا ایہا وترکوک
قائمًا “ سنن نسائی (ج ۱ ص ۲۰۷) قیام الامام فی الخطبہ ۔

عن ابن عمر قال کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یخطب قائمًا ثم یقعد ثم یقوم کما تفعلون الان ،
صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۲۵) باب الخطبۃ قائمًا ۔

لہ قال الحافظ فیفتح (ج ۲ ص ۲۲۹) واجیب بان القعود علی المنبر لا یختص بالابتداء بل یحتمل ان یكون بین
الخطبتین ایضًا ، وتقفہ البدر العینی فی العمدة فقال : والاصل ابتداء قعودہ وقعودہ بین الخطبتین محتمل فہا حکم بہ علی
الاصل علی ان امرہ صلی اللہ علیہ وسلم ایاہ بان یصل رکعتین وسوالہ ایاہ ” بل صلیت “ و امرہ للناس بالصدقة
قد یفتق عن القعود بین الخطبتین ، ہذا لم یخص ما فی معارف السنن (ج ۲ ص ۲۷۰ و ۲۷۱)

لیکن اس جواب (کہ یہ صلاۃ وکلام قبل الترویج فی الخطبۃ تھا) پر سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۱۵ رقم ۱۰۶، باب
فی الركعتین اذا جاء الرجل والامام یخطب) میں حضرت انسؓ کی روایت سے اشکال ہوتا ہے وہ فرماتے ہیں
” دخل رجل من قیس ورسول الله صلى الله عليه وسلم یخطب فقال له النبی صلی اللہ علیہ وسلم تم فارک رکعتین و امسک
عن الخطبة حتی فرغ من صلوٰتہ “ اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ جب حضرت سلیک آئے اس وقت خطبہ
شروع ہو چکا تھا اور جب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو نماز پڑھنے کا حکم دیا اس وقت آپ خطبہ سو رکعے
حضرت کشمیری نور اللہ مرقدہ نے مسلم کی روایت قعود اور دارقطنی کی اس روایت میں اس طرح تطبیق
دی ہے ” یا نہ صلی اللہ علیہ وسلم کان قعد علی المنبر وکان یقوم فیشرع فجاء سلیک فآخر الخطبۃ و امسک عنہا ،
وہذا الجمع غیر بعید ، قال الرازم (ای الشیخ البیہقی) فالتاویل فی قولہ وکان یخطب بانہ یکاد یخطب وکان علی
شرف الترویج فیہا (ہذا) اقرب من تاویلہم القعود علی البجلۃ الخفیفة بین الخطبتین کما لا یخفی ، واللہ اعلم ، وغلی
کل حال ہذہ صلوٰۃ الجمع وکذا ان تجعده جوابین کما تقدم آنفاً ، کذا فی معارف السنن (ج ۲ ص ۳۷۱)

مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۱۱۰، باب فی الرجل یجئ یوم الجمعة والامام یخطب علی رکعتین) میں محمد بن قیس
کی روایت میں ” امسک عن الخطبۃ حتی فرغ من رکعتیہ کے الفاظ کے ساتھ ”ثم عاد الی خطبۃ“ (باقی بر صفحہ آئندہ)

یہ بات کہ حضرت سلیمانؑ بہت بوسیدہ سادت میں تھے ترغی میں حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایت سے ثابت ہے جس میں وہ فرماتے ہیں ”أَنَّ رَجُلًا جَاءَ يَوْمَ الْجُمُعَةِ فِي هَيْئَةٍ بَدَأَ (اسی ہدیۃ تدل علی الفقر)“ اور یہ بات کہ آپؐ ان کی نماز کے دوران خطبہ سے لے کے رہے دارقطنی کی روایت سے ثابت ہے۔

پھر اس روایت سے تحیۃ المسجد پر استدلال بھی مشکل ہے ازل تو اس لئے کہ ”فَمَدَّ فَادْكُم“ کے ظاہر سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ حضرت سلیمانؑ آکر بیٹھ چکے تھے پھر آپؐ نے ان کو کھڑا کیا، اور ظاہر ہے کہ بیٹھنے کے بعد تحیۃ المسجد فوت ہو جاتی ہے۔ دوسرے ابن عباسؓ کی روایت میں مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے پوچھا ”أَصَلَّيْتَ رَكْعَتَيْنِ قَبْلَ أَنْ تَبْعِيَ؟“ انہوں نے فرمایا ”لا“ اس پر آپؐ نے فرمایا ”فَصَلِّ رَكْعَتَيْنِ“ اس کے صاف واضح ہے کہ آپؐ نے ان کو تحیۃ المسجد کا حکم نہیں دیا تھا بلکہ سنن قبلہ کا حکم دیا تھا، بہر حال یہ ایک مخصوص واقعہ تھا جس سے یہ عمومی حکم مستنبط کرنا غلط ہے کہ خطبہ کے دوران ہمیشہ تحیۃ المسجد پڑھنا مستحب ہے۔ ہماری مذکورہ بالا تشریح سے حضرت سلیمانؑ کے واقعہ کا تو جواب ہو جاتا ہے۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) کا جملہ بھی مروی ہے اس کا مطلب بھی یوں بیان کیا جاسکتا ہے ”ان ابنی صلی اللہ علیہ وسلم کان قد عد علی المنبر وکاد ان یقوم فیشرع فجاہر سلیمانؑ فاخر الخبۃ وامسک عنہا حتی فرغ ہومن رکعتیہ ثم عاد الی الشرع فی خطبتہ“ ۱۲ رشید اشرف وفقہ اللہ لخدمۃ السنۃ المطہرۃ۔

۱۱ (ج ۱ ص ۹۳) باب فی الرکعتین اذا جاز الرجل والامام یخطب ۱۱ نیز دیکھئے سنن نسائی (ج ۱ ص ۲۰۸) باب حث الامام علی الصدقۃ یوم الجمعۃ فی خطبتہ ۱۲ مرتب غنی عنہ

۱۳ (ج ۲ ص ۱۵ رقم ۹) باب فی الرکعتین اذا جاز الرجل والامام یخطب، روایت کے الفاظ ہم بھیجے ذکر کر چکے ہیں ۱۴ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۸۷) کتاب الجمعۃ ۱۲ مرتب

۱۵ بلکہ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۸۷) کتاب الجمعۃ کی ایک روایت میں اس کی تصریح ہے ”فقد سیک قبل ان یصلی فقال لہ ابنی صلی اللہ علیہ وسلم اركعت رکعتین؟ قال لا، قال قم فارکعھا“ ۱۲ رشید اشرف غنی عنہ

۱۶ (ص ۷۸) باب ما جاز فیمن دخل المسجد والامام یخطب ۱۲ مرتب

۱۷ جس کا خلاصہ یہ ہے (۱) جب تک حضرت سلیمانؑ نماز پڑھتے رہے اتنی دیر تک آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم خاموش رہے کما فی روایۃ المصنف لابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۱۱۰) فی الرجل یحیی یوم الجمعۃ الخ

ابنہ اس مسئلہ میں شافعیہ اور حنابلہ کی ایک قوی دلیل صحیحین میں حضرت جابر بن عبد اللہ کی ایک قولی روایت ہے " قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وهو یخطب : اذا جاء احدکم والامام یخطب او قد خرج فلیمسل رکعتین (اللفظ للبخاری) یہ حدیث قولی ہے اور اس میں حضرت سلیم بن صالح کے واقعہ کی کوئی تخصیص نہیں بلکہ اس میں عمومی حکم دیا گیا ہے۔

اس کے جواب میں بعض حضرات نے تو یہ کہا ہے کہ یہ روایت شعبہ کا تفرد ہے اور عمر و ابن دینار سے مذکورہ الفاظ کے ساتھ اس روایت کو نقل کرنے میں انہیں وہم ہو گیا ہے، اصل میں یہ حضرت سلیم ہی کا واقعہ تھا جسے انہوں نے غلطی سے قولی حدیث بنا دیا، امام دارقطنی نے "کتاب التتبع علی الصحیحین" کے نام سے ایک کتاب لکھی ہے جس میں صحیحین کی

روایت دارقطنی (ج ۲ ص ۱۵ رقم ۹) باب فی الرکعتین اذا جاز الرجل الخ " اور اس خاموشی پر خطبہ کے احکام جاری نہ ہوں گے (۲) یہ واقعہ خطبہ شروع کرنے سے پہلے پیش آیا تھا کہ ایفہم من روایہ مسلم (ج ۱ ص ۲۸۷) " جاز سلیم العطفی یوم الجمعۃ در رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قاعد علی المنبر (۳) آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا مقصد ان کی غربت و افلاس کو صحابہ کے سامنے ظاہر کرنا تھا تاکہ ان کی مدد کی جائے اور اس کے اظہار کا سب سے بہتر ذریعہ نماز ہی تھی (۴) یہ واقعہ " واقعہ حال لا عموم لہا " کی قبیل سے ہے جو قواعد کلیہ کا مقابلہ نہیں کر سکتا۔

مذکورہ چاروں جوابات کی تفصیل ہم پیچھے ذکر کر چکے ہیں۔

(۵) ایک جواب یہ بھی دیا گیا ہے کہ یہ واقعہ اس وقت کا ہے جب کلام فی الصلوٰۃ کی اجازت تھی اور چونکہ خطبہ صلاۃ کے درجہ میں ہے اس لئے اس میں بھی اس وقت کلام اذ صلاۃ جائز تھے، وانظر تفصیل ہذا الجواب "التعلیق الحسن علی آثار السنن (ص ۲۴۹) باب التثفل میں یخطب الامام ۱۲ مرتبہ اشرف غفا اللہ عنہ

۱۔ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۵۶) کتاب التہجد باب ماجاء فی استطوخ مشی شنی، بخاری کی روایت میں حضرت سلیم کے واقعہ کا کوئی تذکرہ نہیں، البتہ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۸۷ کتاب الجمعۃ) میں حضرت سلیم کے واقعہ میں یہ الفاظ "مروی میں" فقال (ای النبی صلی اللہ علیہ وسلم) لہ یا سلیم ثم فارق رکعتین وتجاوز فیہما ثم قال اذا جاز احدکم یوم الجمعۃ والامام یخطب فلیرکع رکعتین ولیتجاوز فیہما ۱۲ مرتبہ غفا اللہ عنہ

۲۔ جبکہ ابن جریر، ابن عیینہ، حماد بن زید، ایوب، ورقار اور حبیب بن یحییٰ اس کو عمر و بن دینار ہی سے قولی حدیث سے

متکلم فیہ روایات کو جمع کیا ہے اور یہ روایت بھی اسی میں شامل ہے لیکن حافظ ابن حجر نے ہی الساری مقدمہ فتح الباری میں امام دارقطنی پر مدلل رد کیا ہے اور ان کے ایک ایک اعتراض کا مفصل جواب دیا ہے اور اس ضمن میں اس حدیث پر بھی امام دارقطنی کے اعتراض کا کافی جواب دیا ہے چنانچہ اہل علم کا اس پر اتفاق ہے کہ صحیحین میں کوئی روایت ضعیف نہیں اور ان کی تمام احادیث صحیح ہیں لہذا حضرت جابرؓ کی حدیث قولی کے بارے میں حنفیہ کا مذکورہ بالا جواب کسی طرح درست نہیں اور ہو بھی کس طرح سکتا ہے جبکہ شعبہ امیر المؤمنین فی الحدیث ہیں اور ان کی طرف بلا دلیل وہم کو منسوب نہیں کیا جاسکتا۔ لہذا اس حدیث کی صحت پر شک درست نہیں، پھر خاص طور سے جبکہ حافظ ابن حجر نے شعبہ کا ایک متابع بھی ذکر کیا ہے۔

لہذا اس حدیث کا صحیح جواب یہ ہے کہ یہ آیت قرآنی ”وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا“ اور ان احادیث کے معارض ہے جو حنفیہ نے اپنے استدلال میں ذکر کی ہیں، (اور جن کو ہم صحیح نقل کر چکے ہیں) اب اگر تطبیق کا طریق اختیار کیا جائے تو یہ کہا جاسکتا ہے کہ ”و الامام یخطب“ سے مراد ”یسید الامام ان یخطب“ یا ”کاد الامام ان یخطب“ ہو اور اگر ترجیح کا طریقہ اختیار کیا جائے تو روایات نہیں کئی وجوہ سے راجح ہیں۔

روایات نہیں کی وجوہ ترجیح ایک، اس بنا پر کہ محرم اور طبع میں تعارض کے وقت محرم کو ترجیح ہوتی ہے۔ دوسرے اس لئے کہ روایات نہیں مؤید بالقرآن ہیں۔ تیسرے اس لئے کہ روایات نہیں مؤید بالاصول الکلیہ ہیں۔

۱۔ ثم اجاب عنه الحافظ بتابعه روح بن القاسم شعبه عند الدارقطني في سننه - معارف السنن (ج ۴ ص ۳۷۷ و ۳۷۸) چنانچہ امام دارقطنی نے یہ متابع اپنی سنن (ج ۲ ص ۱۵ رقم ۸) میں ”باب في الركعتين اذا جاء الرجل والامام يخطب“ کے تحت ذکر کیا ہے۔ حدیث محمد بن نوح الجندی ابوری حدیث الفضل بن العباس الصواف حدیث یحییٰ بن غیلان حدیث عبد اللہ بن بزیع عن روح بن القاسم و سفیان بن عیینہ عن عمرو بن دینار قال سمعت جابرًا يقول انما اس سے معلوم ہوا کہ روح بن القاسم کے علاوہ سفیان بن عیینہ نے بھی شعبہ کی متابعت کی ہے۔ بلکہ سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۱۴، رقم ۳) ہی میں یہ روایت خود حضرت سلیمان بن علفغانی سے مروی ہے اور اس کی سند میں نہ شعبہ کا واسطہ ہے اور نہ ہی عمرو بن دینار کا۔ ۱۲ مرتب غنی عنہ

چوتھے اس لئے کہ وہ مؤید متعامل الصحابة و ان بعین میں۔ پانچویں یہ کہ ان پر عمل کرنے میں احتیاط زیادہ ہے کیونکہ تحیۃ المسجد کسی کے نزدیک بھی واجب نہیں لہذا اس کے ترک سے کسی کے نزدیک بھی گناہ کا احتمال نہیں جبکہ نہی عن الصلوۃ و الکلام کی احادیث کو ترک کرنے سے گناہ کا اندیشہ ہے اس بناء پر حنفیہ نے احتیاط اس میں سمجھی کہ نہی کے دلائل پر عمل کیا جائے، یہی وجہ ہے کہ انہوں نے خطبہ کے وقت ترک صلاۃ کو اختیار کیا ہے۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي كَرَاهِيَةِ الْكَلَامِ وَالْإِمَامُ يَخْطُبُ

ائمہ اربعہ کے نزدیک اثناء خطبہ میں کلام جائز نہیں البتہ امام شافعیؒ کے قول جہیزہ میں جواز ہے۔ اور جواز کے بارے میں ان کا استدلال ان روایات سے ہے جن میں آپؐ سے کلام ثابت ہے۔

پھر حنفیہ کے نزدیک سامعین کو تو کلام کی اجازت نہیں البتہ امام کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ دینی ضرورت کے تحت تکلم کر سکتا ہے۔

پھر خطبہ کے وقت سلام اور چھینک کا جواب دینے کی بھی اجازت نہیں چنانچہ امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ اور امام اوزاعیؒ اور ایک روایت کے مطابق امام احمدؒ بھی اسی کے قائل ہیں۔ البتہ امام ابو یوسفؒ وغیرہ رد سلام اور تسمیۃ عاٹس کے قائل ہیں۔ ان کا استدلال اس بات سے ہے کہ رد سلام واجب اور تسمیۃ عاٹس کم از کم سنت مؤکدہ ہے لہذا ان کے

۱۔ کہا ہومروی عن عمر و عثمان و علیؓ، ذکرہ النووی فی شرح مسلم (ج ۱ ص ۲۸۷) نیز دوسری روایات و آثار کیلئے دیکھئے مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۱۱۱) من کان یقول اذا خطب الامام فلا تفضل، اور شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۱۷۸ تا ۱۸۱) باب الرجل یدخل المسجد یوم الجمعة والامام یخطب بل یبغی لہ ان یرکع ام لا؟ ۴ مرتب ۵۔ فتمسک الشافعی للجواز فی کتاب الام (ج ۱ ص ۱۸۰) وکذا فی مختصر المزنی علی ہامش "الام" (ج ۱ ص ۱۳۸) بان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کلم قسۃ ابن ابی الحقیق فی الخطبة، وکلم سلیک الغطفانی حین لم یرکع، واستدل الشافعی فی شرح المہذب بحديث انسؓ فی السائل عن الساعة وبعده فی الاستسقاء، ثم ان لفظ الشافعیؒ فی "الام" وان تکلم رجل والامام یخطب لم احب لہ ذلک ولم یکن علیہ الاعادة ثم وہذا یدل علی کراهیۃ الکلام والرخفۃ عند الضرورة واللہ اعلم، کذا فی معارف السنن (ج ۴ ص ۳۸۲) ۱۴ مرتب

ترک کی اجازت نہ ہوگی۔

جمہور کا استدلال روایتِ باب سے ہے ”من قال يوم الجمعة والامام يخطب
”أنصت“ فقد لغا“ اس کے علاوہ امر بالانصات امر بالمعروف ہونے کی حیثیت سے
واجب ہونا چاہئے تھا جب اُسے بھی لغو قرار دیا گیا ہے تو ردِ سلام اور تسمیتِ عاظمیٰ کا بھی یہی
حکم ہوگا۔ واللہ اعلم۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي كَلَامِ هَيْةِ التَّخَطُّ يَوْمَ الْجُمُعَةِ

من تخطى رقاب الناس يوم الجمعة اتخذ جسلاً الى جهنم
تخطی رقاب (یعنی گردنوں کو پھلانگ پھلانگ کر چلنا) کے مکروہ ہونے پر جمہور کا اتفاق ہے، پھر
بعض نے اس کو مکروہ تحریمی قرار دیا ہے اور بعض نے تنزیہی، قول اول راجح ہے۔ البتہ امام کیسے
تخطی کی گنجائش تھی۔ پھر تخطی رقاب سے متعلقہ حدیث باب اگرچہ ضعیف ہے لیکن چونکہ تخطی کی
ترہیب میں اور اس سے احتراز کی ترغیب میں بہت سی احادیث وارد ہوئی ہیں اس لئے اس روایت
کو بھی ایک درجہ میں قوت حاصل ہو جاتی ہے۔ واللہ اعلم (از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ مَا جَاءَ فِي كَلَامِ هَيْةِ الْإِحْتِبَاءِ وَالْإِمَامِ يَخْطُبُ

”نہی عن الجبوة يوم الجمعة والامام يخطب“ اعتبار عام حالات میں باتفاق

۱۔ التحفیس یوم الجمعة قیل خرج الغالب لاختصاص الجمعة بكثرة الناس وقيل التحفیس للتعظیم وقيل للتقييد
فلا يكره فيما عداه والثاني الاظهر وبما اكتفى بعضهم، معارف السنن (ج ۲ ص ۳۸۹ و ۳۹۰) ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ
۲۔ ويجوز ايضا لمن لم يجد فرجة الا يتخطى صف او مغلين لتقصير القوم باغلاق الفرجة، معارف السنن (ج ۲ ص ۳۸۹) ۱۲ مرتب
۳۔ ويحتمى الترغيب والترهيب (ج ۱) كتاب الجمعة، باب الترغيب في صلاة الجمعة والسعي اليها وما جاز في فضل يومها
وساقتها (ص ۳۸۶ و ۳۸۷)، وباب الترهب من تخطى الرقاب يوم الجمعة (ص ۵۰۳ و ۵۰۴) ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ
۴۔ اس باب سے متعلقہ مزید تفصیل کیلئے ملاحظہ فرمائیے معارف السنن (ج ۲ ص ۳۸۹ تا ۳۹۱) ۱۲ مرتب

باب الترهب

۵۔ الجبوة بالضم والكسر معاً والجمع جئ بالضم والكسر، وتفسير الاحتباء ان يعم الانسان رجله الى بطنه ثوباً يجمعها مع ظهره
ويشده عليهما وتكون اليثاء على الارض وقد يكون الاحتباء باليدين بدل الثوب كذا في النهاية والجمع، ولو وضع اليدين
في تلك البنية على الارض ما ارتفعار كما تقدم تفسير ذلك وحكم ذلك في الصلوة مفصلاً، كذا في معارف السنن (ج ۲ ص ۳۹۲) ۱۲

جائز ہے لیکن خطبہ جمعہ کے وقت مذکورہ حدیث باب سے اس کی کراہت معلوم ہوتی ہے۔
مگر اس پر ایک بڑا اشکال یہ ہے کہ ابو داؤد وغیرہ کی صحیح روایات سے ثابت ہے کہ صحابہ کرامؓ
کی ایک بڑی جماعت "اعتبار" جمعہ کے دن بھی مکروہ نہیں سمجھتی تھی، اب یہ بات تو بعید معلوم
ہوتی ہے کہ صحابہ کی اتنی بڑی جماعت کو اس حدیث کا علم نہ ہو اس لئے بعض حضرات نے یہ فرمایا کہ
حدیث میں نہیں کراہت تترتیبی کے لئے ہے اور بعض نے فرمایا کہ یہی علت نیند کا احتمال اور انتقاض
طہارت کا اندیشہ ہے اور جہاں یہ علت نہ ہو وہاں جائز ہے۔

امام طحاویؒ نے ایک اور طریقہ سے تطبیق دی ہے وہ یہ کہ یہی اس بات سے ہے کہ خطبہ
شروع ہونے کے بعد انسان اعتبار کرے اور اگر پہلے سے محتبی ہو تو کچھ حرج نہیں جن صحابہ
سے اعتبار منقول ہے وہ خطبہ سے پہلے ہی اعتبار کر لیتے تھے اس لئے وہ اس میں داخل نہیں۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي كَرَاهِيَةِ رَفْعِ الْيَدِ عَلَى الْمِنْبَرِ

سمعت عمار بن ربيعة وبشر بن مردان يخطب فرفع يديه في
الدعاء فقال عمار: قبح الله هاتين اليدين القصيرتين لقد رأيت
رسول الله صلى الله عليه وسلم وما ين يد على ان يقول هكذا واما
هشيم بالسبابة: خطبة کے وقت رفع ایدی علی المنبر مکروہ ہے۔ شافعیہ اور مالکیہ وغیرہ

۱۔ بشرطیکہ کشف عورة کا خطرہ نہ ہو اور تکبر کی وجہ سے نہ ہو ۱۲ مرتب

۲۔ عن یعلی بن شداد بن اوس قال شهدت مع معاوية بیت المقدس فجمع بنا فقلت فاذا جل (ای اکثر) من فی المسجد
اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم قرأتهم محبتین والامام یخطب قال ابو داؤد وکان ابن عمر یحیی والامام یخطب والنس بن
مالک وشریح وصعصعة بن صا حان وسعید بن المسیب وابراہیم النخعی ومکحول واسماعیل بن محمد بن سعد ونعیم
بن سلامہ قال (ای کل واحد) لا یاس بہا، قال ابو داؤد ولم یبلغنی ان احدا کرہہا الا عبادة بن نسی، سنن ابی داؤد

(ج ۱ ص ۱۵۸) باب الاعتبار والامام یخطب ۱۲ رشید اشرف عفا اللہ عنہ

۳۔ واجاب بعضهم بحمل حدیث النہی علی الضعف وقیل بالنسخ، کذا فی حاشیة الکوکب الدری (ج ۱ ص ۲۰۲ و ۲۰۳) ۱۲

۴۔ کذا نقل فی حاشیة الکوکب الدری (ج ۱ ص ۲۰۳) ۱۲ مرتب

۵۔ الحاصل ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم لا یرفع یدیه لانی الدعاء ولا فی غیرہ الا انہ کان یشیر بسبابة عند کلمة التوحید، فہذا الرفع فی

کامسک بھی یہی ہے اگرچہ بعض مالکیہ وغیرہ نے اس کو جائز قرار دیا ہے ”لان النبی صلی اللہ علیہ وسلم دفع ید یدہ فی خطبۃ الجمعة حین استسقی“ جمہور اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ اس واقعہ بزئیہ میں رفع ایدی ایک عارض یعنی استسقاء کی وجہ سے تھا۔ واللہ اعلم (از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ مَا جَاءَ فِي أَذَانِ الْجُمُعَةِ

كان الاذان على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم والى بكر وعمر اذا خرج الامام اقيمت الصلاة، فلما كان عثمان زاد النداء الثالث على النداءين. نداء ثالث من مراد اذان خطبة سے پہلے والی اذان ہے اس پر اتفاق ہے کہ یہ اذان آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں نہیں تھی۔ پھر اس میں اختلاف ہے کہ اسے سب سے پہلے کس نے شروع کیا۔ حافظ ابن جریر نے تفسیر جوہر سے نقل کیا ہے کہ اس کی ابتداء حضرت

ابو بکر کا جاری روایت البخاری ”ان رجلاً دخل يوم الجمعة من باب كان وجاه المنبر ورسول الله صلى الله عليه وسلم قائم يخطب فاستقبل رسول الله صلى الله عليه وسلم قائماً فقال يا رسول الله! بكت الاموال وانقطعت السبل فادع الله ان يغثنا قال فرفع رسول الله صلى الله عليه وسلم يديه ثم (ج ۱ ص ۱۳۷) باب الاستسقاء في المسجد الجامع ۱۲ م

۳ م دیکھئے معارف السنن (ج ۲ ص ۳۹۴) ۱۲ م

۴ م سنی ثالثاً باعتبار کونہ مزیداً بعد الاذانین فی عہد النبوة و عہد الشیخین۔ الاول الاذان عند جلوس الامام علی المنبر والثانی الاقامة، وسمیت الاقامة اذناً تغليباً كما في قوله ”بين كل اذانين صلاة“ ولا شتر اكهما في معنى الاعلام، وبالجملة اذان عثمان اول في الترتيب والوجود ولكنه ثالث باعتبار ظهور شرعيته باجتهاد عثمان على محض من الصحابة۔ هذا لمخص ما في العمدة والفتح كذا في معارف السنن (ج ۲ ص ۴۰۵ و ۴۰۶) رشيد اشرف يستفي

۵ م الزورار قيل حجر على باب المسجد وقيل سوق بالمدينة وقيل دار، القول الاول جزم به ابن بطلال والثاني قاله البخاري في صحيحه، قال الحافظ في الفتح: والثالث هو المعتمد، وفي العمدة (ج ۳ ص ۲۹۱) ثلاثة اقوال في تفسيره فان كل سنة، ورجح التورثي ما في رواية ابن ماجه (ص ۷۹)، باب ما جاء في الاذان يوم الجمعة۔ زاد الزورار الثالث على دار في السوق يقال لها الزورار (مترتب) فقال هي دار في سوق المدينة ليقف المؤذنون على سطوحها ولعل تسميتها زورار لميلها عن عمارة البلد، يقال قوس زورار اي مائلة، والله اعلم۔ اه حكاية في ”التعليق الصريح“ انظر معارف السنن

عمرؓ نے کی تھی لیکن حافظ نے اس روایت کو منقطع قرار دیا ہے۔ بعض حضرات نے اس کی نسبت حجاج اور زیادہ کی طرف کی ہے۔ لیکن بیشتر روایات اس کی تائید کرتی ہیں کہ اس کا آغاز حضرت عثمانؓ نے کیا ہے

پھر حضرت عثمانؓ کے اس عمل کو بدعت نہیں کہا جاسکتا اس لئے کہ یہ خلیفہ راشد کا اجتہاد ہے جسے اجماع صحابہؓ سے تقویت حاصل ہوئی۔ نیز علامہ شاطبیؒ نے ”الاعتصام“ میں لکھا ہے کہ ”خلفائے راشدین کا کوئی عمل بدعت نہیں ہو سکتا خواہ کتاب و سنت میں اس عمل کے بارے میں کوئی نص موجود نہ ہو“ چنانچہ جہاں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی سنت کے اتباع کا حکم دیا ہے وہاں خلفائے راشدین کی سنت کو بھی واجب الاتباع قرار دیا ہے چنانچہ ارشاد ہے ”علیکم بسنتی وسنة الخلفاء الراشدين المهديين عضوا عليها بالنواجذ“

۱۔ عن معاذ بن عمر امر مؤذنين ان يؤذنا للناس الجمعة خارجا من المسجد حتى يسمع الناس و امران يؤذن بين يديه كما كان في عهد النبي صلى الله عليه وسلم و ابى بكر ثم قال عمر نحن ابتدعنا لكثرة المسلمين اه
فتح الباری (ج ۲ ص ۳۲۷ و ۳۲۸) باب الاذان يوم الجمعة ، ومثله في عمدة القاری (ج ۶ ص ۲۱۱) باب الاذان يوم الجمعة ۱۲ مرتب غفی عنه
۲۔ فتح الباری (ج ۲ ص ۳۲۸) ۱۲ مرتب

۳۔ ذکر الفاہانی ان اول من احدث الاذان الاول بمكة الحجاج وبالبصرة زياد ، كذا في الفتح (ج ۲ ص ۳۲۷) باب الاذان يوم الجمعة ، ومثله في العمدة (ج ۶ ص ۲۱۱) باب الاذان الخ ۱۲ مرتب غفا اللہ عنہ
۴۔ چنانچہ حدیث باب کی تصریح کے مطابق بھی حضرت عثمانؓ ہی نے اس اذان کا سلسلہ شروع کرایا نیز دوسری روایات کیلئے دیکھئے مصنف عبدالرزاق (ج ۳ ص ۲۰۶) باب الاذان يوم الجمعة ۱۲ مرتب غفی عنہ
۵۔ علامہ عینی رحمۃ القاری (ج ۶ ص ۲۱۱) باب الاذان يوم الجمعة ، میں فرماتے ہیں : قلت نعم بود الاذان اول في الوجود ولكنه ثالث باعتبار شرعية باجتهاد عثمان وموافقة سائر الصحابة له بالسكوت وعدم الانكار فصار اجماعاً سكوتياً الخ ۱۲ رشيد اشرف غفی عنہ

۶۔ (ج ۱ ص ۶۲) كذا في المعارف (ج ۴ ص ۳۹۸) ۱۲

۷۔ سنن ابن ماجہ (ص ۵) باب اتباع سنة الخلفاء الراشدين المهديين ۱۲ مرتب

بَاب مَا جَاءَ فِي الْكَلَامِ بَعْدَ نَزُولِ الْإِمَامِ مِنَ الْمَنْبَرِ

”کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یتکلم بالحاجة اذا نزل عن المنبر“ خطبہ سے پہلے اور خطبہ کے بعد کلام جمہور کے نزدیک جائز ہے۔ چنانچہ امام مالک، امام شافعی، امام احمد، امام اسحاق، امام ابو یوسف اور امام محمد کا یہی مسلک ہے، لیکن امام ابو حنیفہ کے نزدیک خطبہ کی ابتداء سے نماز کے اختتام تک کوئی سلام و کلام جائز نہیں ہے۔

جمہور کا استدلال حدیث باب سے ہے لیکن یہ حدیث ضعیف ہے چنانچہ خود امام ترمذی فرماتے ہیں ”هذا حديث لا نعرفه الا من حديث جرير بن حازم“ پھر امام ترمذی نے امام بخاری کا قول بھی نقل کیا ہے کہ اس حدیث میں جریر بن حازم کو وہم ہو گیا ہے اصل میں حدیث یوں تھی ”اقیمت الصلاة فاخذ رجل بيد النبي صلی اللہ علیہ وسلم فمما زال يكلمه حتى نعس بعض القوم“ اور یہ نماز عشاء کا واقعہ تھا۔ جریر بن حازم کو وہم ہو گیا اور اسے نماز جمعہ کا واقعہ قرار دے دیا اور ایک جزئی واقعہ کے بجائے اسے ایک عام عادت کے طور پر نقل کر دیا۔ واللہ اعلم

بَابُ فِي الصَّلَاةِ قَبْلَ الْجُمُعَةِ وَبَعْدَهَا

عن النبي صلی اللہ علیہ وسلم انه كان يصلي بعد الجمعة ركعتين ”جموعہ کی

۱ امام ابو حنیفہ کا استدلال حضرت ابن عمرؓ کی روایت مرفوعہ سے ہے، ”اذا دخل احدكم المسجد والامام على المنبر فلا صلاة ولا كلام حتى يفرغ الامام“ مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۱۸۴) باب فمن يدخل المسجد والامام يخطب۔ اس روایت سے متعلق بحث ہم پہلے ”باب في الركعتين اذا جاز الرجل والامام يخطب“ کے تحت لکھ چکے ہیں ۲ مرتبہ ترمذی (ج ۱ ص ۹۴) باب ما جاز في الكلام بعد نزول الامام الخ ۲ مرتبہ

۳ جیسا کہ مذکور فی المتن حدیث میں ”حتى نعس بعض القوم“ کا جملہ بھی اس کی طرف اشارہ کر رہا ہے، نیز حجاج کی روایت میں ”اقیمت الصلاة صوة العشاء الآخرة“ کی تصریح ہے، دیکھئے سنن کبریٰ بیہقی (ج ۳ ص ۳۳۳) باب الامام یتکلم بعد ما یزل من المنبر ۳ مرتبہ غنی عنہ

۴ نیز امام ابو داؤد اپنی سنن (ج ۱ ص ۱۵۹) باب الامام یتکلم بعد ما یزل من المنبر میں جریر کی حدیث کو ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں ”قال ابو داؤد: والحديث ليس بمعروف عن ثابت، هو ما تقدم به جرير بن حازم ۳ مرتبہ

سنن قبلہ اور بعدہ دونوں میں کلام ہے۔

جہاں تک سنن قبلہ کا تعلق ہے، حنفیہ کے نزدیک جمعہ سے پہلے چار رکعات مسنون ہیں۔ اور اکثر ائمہ اسی کے قائل ہیں، البتہ شافعیہ کے نزدیک جمعہ سے پہلے دو رکعتیں مسنون ہیں کما فی المظہر عندہ، بہر حال جمعہ کی سنن قبلہ کی سنیت کے تمام ائمہ قائل ہیں۔

البتہ علامہ ابن تیمیہؒ نے جمعہ کی سنن قبلہ کا بالکل انکار کیا ہے۔ ان کا کہنا یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے جمعہ سے قبل کوئی نماز پڑھنا ثابت نہیں (اور صحابہ کرام سے جو سنن قبلہ ثابت ہیں ان کو وہ مطلق نوافل پر محمول کرتے ہیں) بلکہ روایات میں آتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم جمعہ کیلئے تشریف لاتے تو آپ کے آتے ہی خطبہ شروع ہو جاتا اور سنتیں پڑھنے کا کوئی موقع ہی نہیں ہوتا تھا اور سنن ظہر پر اس کو قیاس کرنا بھی درست نہیں کیونکہ سنن قیاس سے ثابت نہیں ہو سکتیں۔

لیکن علامہ ابن تیمیہؒ کا یہ دعویٰ درست نہیں اس لئے کہ جہاں تک آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے آتے ہی خطبہ کے شروع ہونے کا تعلق ہے اس میں یہ عین ممکن ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم گھر سے سنتیں پڑھ کر آتے ہوں۔ اس کے علاوہ بعض روایات سے سنن قبلہ کا ثبوت ملتا ہے چنانچہ سنن ابن ماجہ میں حضرت ابن عباس کی روایت مروی ہے ”قال کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یدیکم قبل الجمعة اربعاً لا یفصل فی شیء منہن“ یہ حدیث اگرچہ سنداً ضعیف ہے لیکن صحابہ کرام کے آثار اس کی تائید کرتے ہیں چنانچہ امام ترمذی نے اسی باب میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے بارے میں نقل کیا ہے ”انہ کان یصلی قبل الجمعة اربعاً و بعدھا اربعاً“

۱۔ مثلاً سنن کبریٰ بیہقی (ج ۲ ص ۲۰۵ کتاب الجمعة، باب الامام یجلس علی المنبر حتی یسرع المؤذن عن الاذان فیخطب) میں حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ ”قال کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا خرج یوم الجمعة فقعد علی المنبر، اذن بلال“ اس میں ”فقعد علی المنبر“ پر فار داخل ہے جو ترتیب بلا تراخی کیسے آتی ہے، اس کی روشنی میں حدیث کا مفہوم یہی بنتا ہے کہ جب آپ مسجد تشریف لاتے تو فوراً ہی خطبہ کیلئے منبر پر تشریف فرما ہو جاتے ۱۲ مرتب

۲۔ (ص ۷۹)، باب ماجاء فی الصلوة قبل الجمعة ۱۲ م ۳۔ معارف السنن (ج ۲ ص ۴۱۴) ۱۲ م

۴۔ حافظ ذہبیؒ نے معجم طبرانی اوسط کے حوالہ سے یہ روایت حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے مرفوعاً نقل کی ہے ”قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصلی قبل الجمعة اربعاً و بعدھا اربعاً“ نیز معجم اوسط ہی کے حوالہ سے یہ فعلی روایت حضرت علیؓ سے بھی مرفوعاً نقل کی ہے بزیادة فی اللفظ، دیکھئے نصب الراية (ج ۲ ص ۲۰۶) باب صلاة الجمعة، احادیث سنن

اور امام طحاویؒ نے مشکل الآثار میں حضرت ابن عمرؓ سے یہ روایت نقل کی ہے ”من کان مصلياً فليصل قبل الجمعة وبعدھا اربعاً“ یہ بھی اگر پُر ضعیف ہے لیکن تائید کیلئے بہر حال کافی ہے (نیز حضرت صفیہ بنت حیؓ کے بارے میں مروی ہے ”صلت أربع ركعات قبل خروج الامام للجمعة ثم صلت الجمعة مع الامام ركعتين، رواه ابن سعد في الطبقات، كما في نصب الراية (ج ۲ ص ۲۰۷، مرتب)

اس کے علاوہ مسلم شریف میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت سے بھی سنن قبلہ کا ثبوت ملتا ہے، ”عن النبي صلى الله عليه وسلم قال من اغتسل ثم أتى الجمعة فصلّى ما قدر له ثم أنصت إليه“

بہر حال ان روایات و آثار کے مجموعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ جمعہ کی روایت قبلہ بے اصل نہیں بلکہ ان کے دلائل موجود ہیں۔ علاوہ ازیں ظہر پر قیاس کا تقاضا بھی یہی ہے کہ جمعہ سے پہلے چار رکعتیں مسنون ہوں، واللہ اعلم

اور ”سنن بعدیہ“ کے بارے میں یہ اختلاف ہے کہ امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک جمعہ کے بعد صرف دو رکعتیں مسنون ہیں، ان حضرات کا استدلال حضرت ابن عمرؓ کی مرفوع حدیث باب سے ہے ”انہ کان یصلی بعد الجمعة رکعتین“ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک جمعہ کے بعد چار رکعتیں مسنون ہیں، ان کی دلیل اسی باب میں

۱۔ معارف السنن (ج ۲ ص ۴۱۳) ۱۲-۱

۲۔ لیکن طحاوی (ج ۱ ص ۱۶۴ و ۱۶۵، باب التطوع باللیل والنہار کیف ہو؟) میں جبیل بن سحیم حضرت ابن عمرؓ کے بارے میں فرماتے ہیں ”انہ کان یصلی قبل الحجۃ اربعاً لا یفصل بینہن بسلام اللہ“ اس روایت کے بارے میں علامہ نیویؒ فرماتے ہیں، رواہ الطحاوی و اسنادہ صحیح (آثار السنن ص ۲۴۷ باب السنۃ قبل صلاۃ الحجۃ و بعدہا) ۱۲م

۳۔ (ج ۱ ص ۲۸۳) کتاب الحجۃ، فصل من اغتسل او توفئاً و اتی الحجۃ و صلی ما قدر لہ اللہ ۱۲ مرتب

۴۔ حافظ زیلعیؒ نے جمعہ کی سنن قبلہ کے ثبوت پر واقعہ سلیک سے استدلال کیا ہے ”جاء سلیک الخطفانی و رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یخطب فقال لہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم اصلیت رکعتین قبل ان تحجی، قال: لا، قال فصل رکعتین اللہ“ نصب الراية (ج ۲ ص ۲۰۶) باب صلاۃ الحجۃ - احادیث سنۃ الحجۃ ۱۲ مرتب غنی عنہ

۵۔ امام شافعیؒ کا ایک قول اسی کے مطابق ہے، کافی معارف السنن (ج ۲ ص ۴۱۱) ۱۲ مرتب

حضرت ابو ہریرہؓ کی مرفوع حدیث صحیح ہے ”من كان منك مصلياً بعد الجمعة فليصل أربعاً“ نیز ان کا استدلال حضرت ابن مسعودؓ کے عمل سے بھی ہے ”انہ کان یصلی قبل الجمعة أربعاً وبعداً“ اور بعد ہا أربعاًؓ

اور صاحبین کے نزدیک جمعہ کے بعد چھ رکعتیں مننون ہیں، ان کا استدلال حضرت عطار کی روایت باب سے ہے ”قال رأیت ابن عمر صلی بعد الجمعة رکعتین ثم صلی بعد ذلك أربعاً“ نیز امام ترمذیؒ نے حضرت علیؓ کے بارے میں بھی نقل کیا ہے کہ ”انہ امر ان یصلی بعد الجمعة رکعتین ثم أربعاًؓ“

حنفیہ میں سے علامہ ابراہیم حلبیؒ نے ”منیۃ المصلیٰ“ کی شرح میں صاحبینؒ کے قول پر فتویٰ دیا ہے کیونکہ یہ جامع قول ہے اور اس کو اختیار کرنے سے جمعہ کے بعد چار رکعات اور دو رکعات والی تمام روایات میں تطبیق ہو جاتی ہے۔

پھر ان چھ رکعتوں کی ترتیب میں مشائخ کا اختلاف رہا ہے، بعض مشائخ حنفیہ پہلے

۱۔ ترمذی (ج ۱ ص ۹۵) باب فی الصلوۃ قبل الحجۃ وبعداً۔ اس روایت کو ہم پیچھے مرفوعاً بھی نصب الراہ (ج ۲ ص ۲۰۶) کے حوالہ سے نقل کر چکے ہیں، نیز اسی مفہوم کی ایک روایت حضرت علیؓ سے بھی مرفوعاً مروی ہے اس کا حوالہ بھی پیچھے دیا جا چکا ہے ۱۲ مرتب

۲۔ نیز معجم طبرانی کبیر میں ابو عبد الرحمنؒ سے مروی ہے: قال کان عبد اللہ بن مسعودؓ یعلمنا ان نصلی أربع رکعات بعد الحجۃ حتی سمعنا قول علیؓ فیستأ، قال ابو عبد الرحمنؒ ففتح نصلی ستاً، مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۱۹۵) باب فی سنۃ الحجۃ نیز ایک روایت سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابن مسعودؓ کا عمل بھی بعد میں جمعہ کے بعد چھ رکعتیں پڑھنے کا ہو گیا تھا ”عن قتادۃ ان ابن مسعود کان یصلی بعد الحجۃ ست رکعات (قال البیہقی) رواہ الطبرانی فی الکبیر، و قتادۃ لم یسمع من ابن مسعود، الزوائد للبیہقی (ج ۲ ص ۱۹۵) ۱۲ رشید اشرف عفا اللہ عنہ

۳۔ غنیۃ المستملی المعروف بالکبیری (ص ۳۸۹) فصل فی النوافل ”وعند ابی یوسف السنۃ بعد الحجۃ ست رکعات وہو مروی عن علی رضی اللہ عنہ، والافضل ان یصلی أربعاً ثم رکعتین للخروج عن الخلاف ۱۲ مرتب

۴۔ اذا صلی احدکم الحجۃ فلیصل بعداً أربعاً سنن نسائی (ج ۱ ص ۲۱۰) باب عدد الصلوۃ بعد الحجۃ فی المسجد ۱۲ مرتب

۵۔ چنانچہ حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے ”قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصلی بعد الحجۃ رکعتین فی بیتہ، سنن نسائی (ج ۱ ص ۲۱۰) باب صلاة الامام بعد الحجۃ ۱۲ م

چار رکعات اور پھر دو رکعات پڑھنے کے قائل ہیں اور بعض اس کے برعکس صورت کو افضل قرار دیتے ہیں یعنی پہلے دو رکعتیں پھر چار رکعتیں۔ حضرت شاہ صاحبؒ نے آخری قول کو ترجیح دی ہے کیونکہ یہ حضرت علیؓ اور حضرت ابن عمرؓ کے آثار سے مؤید ہے۔

بَابُ مِمَّنْ يَدْرِكُ مِنَ الْجُمُعَةِ رُكْعَةً

من أدرك من الصلوة ركعة فقد أدرك الصلوة « ائمہ ثلاثہ اور امام محمدؒ کا مسلک یہ ہے کہ اگر کوئی شخص جمعہ کی دوسری رکعت میں رکوع کے بعد شریک ہو تو اس پر نماز ظہر واجب ہے (فیصلی أربعاً ظہراً وینبی من غیر استثناف)۔

جبکہ امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اگر قعدہ اخیرہ میں سلام سے پہلے پہلے شریک ہو گیا تو وہ دو ہی رکعات بطور جمعہ پڑھے گا۔ ائمہ ثلاثہ حدیث باب کے مفہوم مخالف سے استدلال کرتے ہیں (یعنی جس کو ایک رکعت

لہ ہی مسلک ہے امام ابو یوسفؒ راوی کا، چنانچہ امام طاہریؒ کہتے ہیں ”ثبت بما ذکرنا ان التطوع الذي لا ينبغي تركه بعد الجمعة وهو قول ابی یوسف الا انه قال احب الى ان يبدأ بالاربع ثم ثلثی بالركعتين لانہ هو البعد من ان يكون قد صلى بعد الجمعة مثلها على ما قد نهي عنه. پھر امام طاہریؒ نے اپنی سند سے نقل کیا ہے ”ان عمرؓ كره ان يصلي بعد الجمعة مثلها قال ابو جعفر فلذلك استحب ابو يوسف ان يقدم الاربع قبل الركعتين لانہن لسن مثل الركعتين. فكره ان يقدم الركعتان لانہما مثل الجمعة. شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۱۶۶) باب التطوع بعد الجمعة كيف يؤد ۱۲ رشید اشرف عفی عنہ

۲۔ وروی عن علی بن ابی طالب انہ امر ان يصلي بعد الجمعة ركعتين ثم أربعاً، ترمذی (ج ۱ ص ۹۵) باب فی الصلوة قبل الجمعة وبعدہا

عن عطاء قال کان ابن عمر اذا صلى الجمعة صلى بعدہا ست رکعات ركعتين ثم أربعاً، مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۱۳۲) من کان يصلي بعد الجمعة ركعتين

نیز حضرت ابن مسعودؓ کا عمل بھی اسی طرح مروی ہے ”عن عبد اللہ بن حبیب قال کان عبد اللہ يصلي أربعاً فلما قدم علی صلی ستاً ركعتين وأربعاً، حوالہ بالا ۱۳ مرتب عفی عنہ

و عن محمد روايتان، رواة کا لفظ وروایۃ کا لا امام، مکافی البزائج (ج ۱ ص ۲۶۷) ۱۲ م

بھی نہیں ملی اس کو گویا نمازی نہیں ملی (اور نسائی کی روایت میں یہاں جمعہ کی تصریح بھی موجود ہے)
 شیخین کا استدلال حضرت ابو ہریرہؓ کی ایک دوسری حدیث مرفوعہ سے ہے جس میں ارشاد
 ہے ”اذا اتيت الصلوة فليكن السكينة فما ادرکتہ فصلوا وما فاتکم فاتموا“
 اس میں جمعہ اور غیر جمعہ کی کوئی تفصیل نہیں، پھر جہاں تک حدیث باب سے استدلال کا تعلق ہے
 اس کا جواب یہ ہے کہ یہ استدلال مفہوم مخالف سے ہے، اور مفہوم مخالف ہمارے نزدیک
 حجت نہیں، واللہ اعلم۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي السَّفَرِ يَوْمَ الْجُمُعَةِ

بعث النبي صلى الله عليه وسلم عبد الله بن رواحة في سرية، فوافق ذلك
 يوم الجمعة فعدا اصحابه فقال اتخلف فاصلي مع رسول الله صلى الله عليه وسلم
 ثم احقهم فلما صلى مع النبي صلى الله عليه وسلم رآه، فقال له: ما منعك
 ان تغدو مع اصحابك، قال: اردت ان اصلي معك ثم احقهم، فقال: لو
 انفقت ما في الارض ما ادرکت فضل غدوتهم۔

جہور کے نزدیک جمعہ کے دن زوال سے پہلے سفر میں جانا بلا کراہت جائز ہے خواہ اسے نماز
 جمعہ ملنے کی امید ہو یا نہ ہو، البتہ جس شخص پر جمعہ واجب ہو ایسے شخص کو زوال کے بعد جمعہ کی

۱۔ (ج ۱ ص ۲۱۰، من ادرک رکعتہ من صلوۃ الجمعة) عن النبي صلى الله عليه وسلم قال من ادرک من صلوۃ
 الجمعة رکعتہ فقد ادرک ۱۲ مرتبہ غنی عنہ

۲۔ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۸۸) کتاب الاذان، باب ما ادرکتہ فصلوا وما فاتکم فاتموا، ۱۲ مرتبہ
 ۳۔ نیز اس روایت کے ظاہر پر کسی کا عمل نہیں کیونکہ اس کا ظاہر اس پر دلالت کر رہا ہے کہ صرف ایک رکعت
 پالینے والا تمام نماز کو پانے والا ہوگا جس کا تقاضا یہ ہے کہ اسے دوسری رکعت پڑھنے کی ضرورت نہ ہو۔
 لہذا اس میں تاویل کی جائے گی کہ ”فقد ادرک الصلوۃ“ سے مراد ”ادرک فضیلة الصلوۃ“ یا ”ادرک
 حکم الصلوۃ“ ہے۔ ۱۲ مرتبہ غنی عنہ

عہ شرح باب از مرتبہ ۱۲

ادا کی گئی ہے قبل سفر میں جانا مکروہ تحریمی ہے، لیکن امام احمد کے نزدیک زوال سے پہلے بھی سفر میں جانا اسی طرح مکروہ ہے جس طرح زوال کے بعد۔
 حدیث باب ائمہ ثلاثہ کے مسلک کے مطابق ہے، نیز حضرت عمرؓ کے اثر اور ابو عبیدہؓ بن الجراح کے عمل سے بھی ان کی تائید ہوتی ہے۔ واللہ اعلم بالصواب
 والیہ المرجع والمآب۔

(از مرتب عفا اللہ عنہ)



۱۔ وفی ردالمحتار: ویفتی ان یستثنیٰ ما اذا كانت تفوتہ رفقتہ بوصولہ ولا یکنہ الذہاب، تأمل اھ — معارف السنن (ج ۴ ص ۴۲۳) ۱۲ مرتب
 ۲۔ حضرت عائشہؓ کی ایک روایت موقوفہ ہے امام احمد کے مسلک کی تائید ہوتی ہے "قالت: اذا درکتک لیلة الجمعة فلا تخرج حتی تفصل الجمعة" دیکھئے اس روایت کے لئے اور تابعین کے دوسرے آثار کے لئے مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۱۰۶) من کہ اذا حضرت الجمعة آل یحییٰ خرج حتی یصلی الجمعة ۱۳ مرتب عفا اللہ عنہ

۳۔ وعن الاسود بن قیس عن ابيہ قال قال عمر: الجمعة لا تمنع من سفر۔

عن صالح بن کیسان ان ابا عبیدہ خرج یوم الجمعة فی بعض اسفاره ولم یتنظر الجمعة۔

مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۱۰۵) من رخص فی السفر یوم الجمعة، نیز مصنف عبدالرزاق (ج ۲ ص ۲۵۰) رقم ۵۵۳۶، باب السفر یوم الجمعة میں ایک روایت کے تحت حضرت عمرؓ کا قول مردی ہے:

"ان الجمعة لا تمنعک السفر ما لم یحضر وقتہا"

امام زہری نقل کرتے ہیں "خرج رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مسافراً یوم الجمعة ضحیٰ

قبیل الصلوة" (ج ۳ ص ۱۵۱، رقم ۵۵۳۶) ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

ابواب العیدین



عید عَادَ يَعُوْدُ سے ماخوذ ہے، یہ اصل میں عَوْدُ تھا۔ والد کے کون اور ما قبل کے کسرہ کی وجہ سے ”واؤ“ کو ”یار“ سے تبدیل کر دیا گیا، جیسے ”میزان“ اس کی جمع ”اعیاد“ آتی ہے، قاعدہ کے مطابق ”اعواد“ ہونی چاہئے تھی، مگر ”عود“ بمعنی لکڑی کی جمع سے منسرق کرنے کے لئے جمع ”اعیاد“ آتی ہے۔

بعض حضرات نے کہا کہ عید کو عید اس وجہ سے کہا جاتا ہے کہ یہ بار بار لوٹ کر آتی ہے۔

اور بعض کے نزدیک یہ ”عوْد“ (ایک خوشبودار لکڑی) سے مشتق ہے اور وجہ تسمیہ یہ ہے کہ اس میں بکثرت عود جلائی جاتی ہے۔

لیکن صحیح قول یہی ہے کہ یہ ”عاد یعود“ سے ماخوذ ہے اور اس کا نام تَفَاؤلاً عید رکھا گیا ہے گویا یہ ایک دعا ہے کہ خدا کرے یہ دن

بار بار آئے جیسا کہ قافلہ کا نام تغاؤلاً قافلہ رکھا گیا ہے۔
پھر بسا اوقات یہ لفظ مطلق خوشی کے دن کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے، جیسا کہ ایک
شاعر کہتا ہے ۱۔

عید وعید وعید من مجتعة وجه الحبيب ويوم العيد والجمعة
ہر مذہب و ملت میں چند ایام خوشی منانے کیلئے مقرر ہوتے ہیں لیکن اسلام نے سال
بھر میں صرف دو یوم مقرر کئے ہیں اور یہ دونوں بھی عظیم الشان عبادتوں کی تکمیل کے وقت مشروع
ہیں۔ چنانچہ عید الفطر کے موقع پر صیام رمضان کی تکمیل ہوتی ہے اور عید الاضحیٰ کے موقع پر
حج کی۔ پھر دوسرے مذاہب کے برعکس ان دونوں دنوں کو بھی عبادت بتا دیا گیا ہے کہ ان کا آغاز
دو گانہ عید سے ہوتا ہے۔ (بنیاد امت و تغیر من المرتب)

وجوب صلوٰۃ عید نماز عید امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک واجب ہے، فقہاء احناف نے
اس کو ظاہر روایت قرار دے کر اسی پر فتویٰ دیا ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کی
دوسری روایت کے مطابق نماز عید سنت مؤکدہ ہے، امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا مسلک
بھی اسی کے مطابق ہے اور صاحبین نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے۔ امام احمدؒ کے نزدیک نماز
عید فرض کفایہ ہے، امام مالکؒ کی بھی ایک روایت اسی کے مطابق ہے اور بعض شوافع کا مسلک
بھی یہی ہے۔

قرآن و حدیث سے وجوب کی تائید ہوتی ہے :

① "فَصَلِّ لِسَائِدِكَ وَأُنْحَرِ" تفسیر مشہور کے مطابق اس میں "صَلِّ" سے مراد
"صَلِّ صَلَاةَ الْعِيدِ" ہے (معارف السنن ج ۲ ص ۴۲۶، باب فی صلاة العید قبل
الخطبة، نیز دیکھئے روح المعانی جزء ۳ ص ۲۸۴ تفسیر سورہ کوثر)

② احادیث میں تو اتر کے ساتھ ثابت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے عیدین کی نماز
پر مواظبت من غیر ترک فرمائی ہے، مثلاً حضرت ابو سعید خدریؓ کی روایت ہے "ان
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یخرج یوم الفطر ویوم الاضحیٰ الی المصلیٰ

۱۔ ومن احسن وجوه التسمیة انه سمي عيداً لكثرة عوائد الله فيه، اى لكثرة نعم الله فيه ۲۔ مرتب نماز عید

فیصلی بالناس الخ، سنن نسائی ج ۱ ص ۲۳۳، استقبال الامام بالناس بوجهہ فی الخطبة (۳) عہد صحابہ سے لیکر آج تک امت کا تعامل بھی وجوب کی دلیل ہے۔

(۴) بعض حضرات نے باری تعالیٰ کے ارشاد ”وَلْتَكُنَّ مِنَ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ“ (آیت ۱۸۵، سورہ بقرہ جزرہ ۱) کا مصداق صلوٰۃ عید قرار دیا ہے اور امر کو وجوب کے لئے مانا ہے یہ آیت سورہ بقرہ میں صیام کے سیاق میں آئی ہے جبکہ سورہ حج (آیت ۲۷۷ جزرہ ۱) میں بغیر واؤ کے قربانی اور حج کے سیاق میں آئی ہے۔ پہلے مقام پر صلاۃ الفطر کی مشروعیت و وجوب اور دوسرے مقام پر صلاۃ الاضحیٰ کی مشروعیت و وجوب کی طرف اشارہ معلوم ہوتا ہے۔ واللہ اعلم (از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ فِي الْمَشْيِ يَوْمَ الْعِيدَيْنِ

عن علی قال: من السنة ان تخرج الى العيد ماشيا وان تأكل شيئا قبل ان تخرج۔ اس پر اتفاق ہے کہ جمعہ و عیدین کی ادائیگی کیلئے پیدل جانا افضل ہے، اور بغیر عذر کے سواری پر جانا اگرچہ بالاتفاق جائز ہے لیکن خلاف اولیٰ ہے یہی حکم دوسری نمازوں کا بھی ہے جیسا کہ ”فلما تأتوها تسعون وأتوها تمشون“ سے اس کی تائید ہوتی ہے۔ امام ترمذی نے حدیث باب کی اگرچہ تحسین کی ہے لیکن درحقیقت یہ ضعیف ہے، اس لئے کہ یہ عارث اغور سے مروی ہے اور جمہور محدثین نے انہیں ضعیف قرار دیا ہے البتہ مفہوم حدیث کے استحباب پر اہل علم کا اتفاق ہے کما ذکرنا آنفاً۔

پھر مشی للعيد کی فضیلت سے متعلقہ کوئی حدیث صحیح اگرچہ مروی نہیں لیکن مشی للجمعة کی فضیلت پر صحیح احادیث مروی ہیں۔ واللہ اعلم (از مرتب عفا اللہ عنہ)

۱۔ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۲۴) باب المشی الی الحجۃ ۱۲ مرتب

۲۔ چنانچہ سنن نسائی (ج ۱ ص ۲۰۵، باب فضل المشی الی الحجۃ) میں حضرت اوس بن اوس کی مرفوع روایت ہے ”من اغتسل يوم الحجۃ وغسل وغدا وبكر“ ومشی ولم یركب“ ودنا من الامام وانصت ولم یبلغ کان له بكل خطوة عمل سنة، نیز فضیلت سے متعلقہ دوسری احادیث کیلئے دیکھئے ”الترغیب والترہیب“ (ج ۱ ص ۴۸۶ تا

ص ۴۸۸) الترغیب فی صلاۃ الحجۃ والسی الیہا ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ عہ شرح باب از مرتب ۱۲

بَابُ فِي صَلَاةِ الْعِيدَيْنِ قَبْلَ الْخُطْبَةِ

كان رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبو بكر وعمر يصليون في العیدین قبل الخطبة ثم يخطبون «خلفاء راشدين» ائمة اربعة اور جمهور امت کا اس پراتفاق ہے کہ عیدین کا خطبہ نماز سے فراغت کے بعد مسنون ہے، پھر حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک اگر نماز سے پہلے خطبہ دے دیا پھر بھی درست ہے اگرچہ خلاف سنت اور مکروہ ہے۔

«ويقال إن أول من خطب قبل الصلوة مروان بن الحكم» اس سے معلوم ہوتا ہے کہ نماز عید سے پہلے خطبہ دینا سب سے پہلے مروان بن الحكم نے شروع کیا جب کہ ایک روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ کام سب سے پہلے حضرت عمر بن الخطابؓ نے کیا۔ اور ایک روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ کام سب سے پہلے حضرت عثمان بن عفانؓ نے کیا نیز بعض روایات میں اس سلسلہ میں حضرت معاویہؓ اور بعض میں زیادؓ کا نام آیا ہے اس طرح بظاہر تارض ہو جاتا ہے، نیز نماز عید سے قبل خطبہ کا جواز معلوم ہوتا ہے۔

۱۲ شرح باب از مرتب ۱۲

۱۳ یہ تمام تفصیل معارف السنن (ج ۴ ص ۴۲۷) سے ماخوذ ہے۔ پھر شافعیہ و حنابلہ کے نزدیک اگر نماز سے پہلے خطبہ دے دیا تو نماز درست ہے اور خطبہ کا عدم ہے چنانچہ علامہ بنوریؒ لکھتے ہیں «وأما عند الشافعية فالصلوة صحيحة، والخطبة غير محسوبة، والرجل مسيء، كما في شرح المهذب (۵-۲۵) وكذا عند أحمد كما في المغني (۲-۳۶۷)۔ معارف السنن (ج ۴ ص ۴۲۷ و ۴۲۸) ۱۲ مرتب

۱۴ مروان بن الحكم بن أبي العاص ابن أمية أبو عبد الملك الأموي المدني، ولي الخلافة في آخر سنة أربع وستين ومات سنة خمس في رمضان وله ثلاث أودى وستون سنة «لا يثبت له صحبة» من الثانية۔ تقریب التہذیب (ج ۲ ص ۲۳۸ و ۲۳۹، رقم ۱۱۱۱) ۱۲ مرتب

۱۵ عبد الرزاق عن ابن جريج قال، أخبرني يحيى بن سعيد قال: أخبرني يوسف بن عبد الله بن سلام قال: أول من بدأ بالخطبة قبل الصلوة يوم الفطر عمر بن الخطابؓ، مصنف عبد الرزاق (ج ۳ ص ۲۸۳ رقم ۵۶۴۴) یا اول من خطب ثم صلى

۱۶ دیکھئے فتح الباری (ج ۲ ص ۳۷۶) باب المشي للركوب الى العيد والصلوة قبل الخطبة ۱۲ مرتب عفی عنہ
۱۷ قال ابن شهاب: أول من بدأ بالخطبة قبل الصلوة معاوية، مصنف عبد الرزاق (ج ۳ ص ۳۸۴ رقم ۵۶۴۶) ۱۲

فتح الباری (ج ۲ ص ۳۷۶)

فتح الباری (ج ۲ ص ۳۷۶) باب المشي للركوب الى العيد والصلوة قبل الخطبة ۱۲ مرتب عفی عنہ

اس کے جواب میں بعض علماء نے ان حضرات سے متعلق روایات پر کلام کیا ہے جبکہ بعض نے فرمایا کہ دراصل حضرت عثمانؓ نے دو دروازے آنے والے لوگوں کی رعایت کیلئے خطبہ کو مقدم کیا تاکہ بعد میں آنے والے حضرات نماز میں شریک ہو سکیں چنانچہ ان کے بارے میں مروی ہے ”اَوَّلُ مَنْ خَطَبَ قَبْلَ الصَّلَاةِ عُمَانٌ صَلَّى بِالنَّاسِ ثُمَّ خَطَبَهُمُ بَعْنَى عَلَى الْعَادَةِ، فَرَأَى نَاسًا لَمْ يَدْرُوا الصَّلَاةَ فَعَمِلَ ذَلِكَ، أَيْ صَارَ يَخْطُبُ قَبْلَ الصَّلَاةِ“۔ البتہ حضرت عمرؓ کے تقدیم خطبہ کی دوسری وجہ بیان کی گئی ہے چنانچہ عبداللہ بن سلامؓ فرماتے ہیں ”قَالَ: كَانَ النَّاسُ يَبْدُونَ بِالصَّلَاةِ ثُمَّ يَتَوَنُّونَ بِالْخُطْبَةِ حَتَّى إِذَا كَانَ عَمْرًا وَكَثُرَ النَّاسُ فِي زَمَانِهِ وَكَانَ إِذَا ذَهَبَ يَخْطُبُ ذَهَبَ جَفَاةً النَّاسَ، فَلَمَّا رَأَى ذَلِكَ عَمْرًا بَدَأَ بِالْخُطْبَةِ حَتَّى خَتَمَ بِالصَّلَاةِ“۔ لیکن راجح یہ ہے کہ حضرت عمرؓ کی طرف تقدیم خطبہ کی نسبت شاذ اور حدیثِ باب کے خلاف ہے، البتہ حضرت عثمانؓ سے تقدیم خطبہ ثابت ہے اور ان کے بعد حضرت معاویہؓ سے بھی، غالباً انہوں نے حضرت عثمانؓ کی اتباع میں ایسا کیا۔ پھر چونکہ زیادہ حضرت معاویہؓ

۱۔ چنانچہ حضرت بنوریؒ حضرت عمرؓ سے متعلق روایت کے بارے میں فرماتے ہیں وہو شاذ مخالف لروایۃ الصحیحین وہو حدیث الباب ہو قال ابن قدامہ: وروی عن عثمان وابن الزبیر انہما فعلاہ ولم یصح ذلک عنہما۔
الملقط من معارف السنن (ج ۴ ص ۴۲۸) ۱۲ مرتب

۲۔ رواہ ابن المنذر باسناد صحیح الی الحسن البصری، انظر فتح الباری (ج ۲ ص ۳۷۶) باب لمشی والركوب الی العید والصلاة قبل الخطبة الخ ۱۲ م

۳۔ مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۱۷۱) من رخص أن یخطب قبل الصلاة ۱۲ م

۴۔ جیسا کہ ہم پیچھے حاشیہ میں ”معارف السنن“ کے حوالہ سے نقل کر چکے ہیں ۱۲ م

۵۔ حوالہ پیچھے ذکر کیا جا چکا ہے، اگرچہ ابن قدامہؒ فرماتے ہیں: ”وروی عن عثمان وابن الزبیر انہما

فعلاہ ولم یصح ذلک عنہما“ معارف السنن (ج ۴ ص ۴۲۸) ۱۲ مرتب

۶۔ حوالہ پیچھے دیا جا چکا ہے۔ ۱۲ م

کے زمانے میں بصرہ کا گورنر تھا، اس نے بھی حضرت معاویہؓ کی اتباع میں تقدیم خطبہ پڑھ لیا، اسی طرح مدینہ کے گورنر مروان نے بھی اسی زمانہ میں حضرت معاویہؓ کی اتباع میں اور بقول بعض اپنی بعض مصالح کی بنا پر تقدیم خطبہ علی الصلوٰۃ کو اختیار کیا۔

پھر حضرت عثمانؓ، حضرت معاویہؓ، مروان اور زیاد کو ”اول من خطب“ کا مصداق قرار دینا رواۃ کے اپنے علم کے اعتبار سے ہو سکتا ہے، نیز یہ بھی ممکن ہے کہ حضرت معاویہؓ نے اپنے علاقہ میں سب سے پہلے تقدیم خطبہ پڑھ لیا ہو اس لئے ان کو ”اول من خطب“ کہا گیا اور مروان اور زیاد بھی چونکہ ان کے گورنر تھے اور اسی زمانہ میں اپنے اپنے علاقوں میں تقلیداً یا مصلوٰۃ انہوں نے بھی تقدیم خطبہ کو اختیار کر رکھا تھا۔ اس لئے ”اول من خطب“ کی نسبت ان کی طرف بھی کی گئی۔ واللہ اعلم بالصواب۔

(از مرتب عفا اللہ عنہ)

لہ قال الحافظ: واما مروان فراعی مصلحتهم فی اسماعہم الخطبۃ لیکبر قبل انہم کالنوا فی زمن مروان یتعمدون ترک سماع خطبۃ لما فیہا من سب من لایستحق السب والا فراط فی مدح بعض الناس، فعلى هذا انما راعی مصلوٰۃ نفسه ویکتمل ان یكون عثمان فعل ذلک احیانا بخلاف مروان فواظب علیہ فلذلک نسب الیہ “فتح الباری (ج ۲ ص ۳۷۶) باب المشی والركوب الی العید الہ

بخاری میں بھی مروان سے متعلق حضرت ابوسعید خدریؓ کا واقعہ مروی ہے ”عن ابی سعید الخدری قال کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یخرج یوم الفطر والأضحیٰ الی المصلیٰ، فذول شئی یمیداً بالصلاة ثم ینصرف فقیوم مقابل الناس والناس جلوس علی صفوفہم، فیعظہم ویوصیہم ویأمرہم فان کان یرید ان یقطع بعثاً قطعہ او یأمر بشئی أمرہ، ثم ینصرف، فقال ابوسعید: فلم یزل الناس علی ذلک حتی خرجت مع مروان وہو امیر المدینۃ فی اضحیٰ أو قطر، فلما اتینا المصلیٰ اذا منبر بناہ کثیر بن الصلت، فاذا مروان یرید ان یرتقی قبل ان یصلیٰ فحبزت ثوبہ فحبزنی فارتفع فخطب قبل الصلاة، فقلت لہ: غیر تم واللہ، فقال: ابوسعید! قد ذہب ما تعلم، فقلت: ما أعلم واللہ خیر مما لا أعلم، فقال: ان الناس لم یکنوا یجلسون لنا بعد الصلوٰۃ فجعلت قبل الصلوٰۃ“ (ج ۱ ص ۱۳۱، باب الخروج الی المصلیٰ لغير منبر کتاب العیدین) ۱۲

مرتب عفی عنہ

بَابُ أَنَّ صَلَاةَ الْعِيدَيْنِ بِغَيْرِ أَذَانٍ وَلَا إِقَامَةٍ

”صَلَّيْتُ مَعَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ غَيْرَ مَرَّةٍ وَلَا مَرَّتَيْنِ بِغَيْرِ أَذَانٍ وَلَا إِقَامَةٍ“
چنانچہ اس پر اجماع ہے کہ عیدین میں نہ اذان ہے نہ اقامت۔ علامہ ابن قدامہ ”المغنی“ میں فرماتے ہیں ”وَلَا نَعْلَمُ فِي هَذَا اخْتِلَافًا مِمَّنْ يَعْتَدُ بِخِلَافِهِ، إِلَّا أَنَّهُ رَوَى عَنْ ابْنِ الزُّبَيْرِ أَنَّهُ أَذَّنَ وَإِقَامَ، وَقِيلَ أَذَلَّ مِنْ أَذْنِ زَيْدٍ، وَهَذَا دَلِيلٌ عَلَى الْعُقَادِ الْإِجْمَاعِ قَبْلَهُ عَلَى أَنَّهُ لَا يَسْتَلْهُمَا أَذَانٌ وَلَا إِقَامَةٌ“

بہر حال جمہور امت کا اس پر اتفاق ہے کہ نماز عید بغیر اذان اور اقامت کے پڑھی جائیگی، لیکن یہاں یہ واضح ہے کہ نماز عید میں ”اعلام بطریق مخصوص“ (اذان و اقامت) کی تو نفی ہے لیکن نفسِ اعلام یعنی اعلان کی نفی نہیں، اس لئے کہ وہ تمام نوافل جو جماعت کے ساتھ مشروع ہیں مثلاً تراویح، صلوٰۃ کسوف اور استسقاء وغیرہ جس طرح ان میں اذان و اقامت کے بجائے اعلان مشروع ہے اسی طرح نماز عید میں بھی اعلان وغیرہ کر کے لوگوں کو باخبر کرنا درست ہے۔
وَاللَّهُ أَعْلَمُ (از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ الْقِرَاءَةِ فِي الْعِيدَيْنِ

كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقْرَأُ فِي الْعِيدَيْنِ فِي الْجُمُعَةِ بِ”سَبِّحْ

- ۱۔ (ج ۲ ص ۲۳۵) کذا فی معارف السنن (ج ۴ ص ۴۲۹) ۱۲ مرتب
 - ۲۔ عمدة القاری (ج ۶ ص ۲۸۲، باب المشی والركوب الى العيد والصلاة قبل الخطبة بغیر اذان ولا اقامة)، اور فتح الباری (ج ۲ ص ۳۷۷، باب المشی والركوب الى) میں ”اول من احدث الاذان“ کے بارے میں متعدد اقوال مذکور ہیں، فقیل: ”معاویة“ وقیل: ”زیار“ وقیل: ”ہشام“ وقیل: ”مروان“ وقیل: ”عبد اللہ بن الزبیر“ واللہ اعلم بالصواب
 - ۳۔ کذا فی الکوکب الدرر (ج ۱ ص ۲۰۶ و ۲۰۷) ۱۲ مرتب
- معہ شرح باب از مرتب ۱۲

اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى، وَهَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ الْغَاشِيَةِ ” وربما اجتمعوا في يوم واحد فيقرأ بهما، اس سے معلوم ہوا کہ اگر جمعہ اور عید ایک ہی دن میں جمع ہو جائیں تو دونوں نمازیں ادا کی جائیں گی۔ چنانچہ جمہور کا مسلک یہی ہے۔

البتہ علامہ ابن قدامہ حنبلیؒ اپنی کتاب ”المغنی“ (ج ۲ ص ۲۱۲) میں لکھتے ہیں کہ اگر عید اور جمعہ ایک ہی دن میں جمع ہو جائیں تو جس شخص نے نماز عید میں شرکت کی ہوگی ان سب سے جمعہ ساقط ہو جائے گا البتہ امام سے ساقط نہ ہوگا، نیز وہ نقل کرتے ہیں ”وممن قال بسقوطه الشعبي والنخعي والاوزاعي وقيل هذا مذهب عمر وعثمان وعلي وسعيد وابن عمر وابن عباس وابن الزبير“ نیز شرح المہذب میں امام شافعیؒ کا مسلک یہ بیان کیا گیا ہے ایسی صورت میں اہل بوادی سے جمعہ ساقط ہو جائے گا البتہ اہل بلد سے ساقط نہ ہوگا، امام شافعیؒ کی ایک روایت جمہور کے مطابق ہے یہ

قائلین سقوط کا استدلال حضرت عثمانؓ کے واقعہ سے ہے، حضرت ابو عبید فرماتے ہیں: ”ثم شهدت مع عثمان بن عفان وكان ذلك يوم الجمعة فبلى قبل الخطبة ثم خطب فقال: يا ايها الناس! ان هذا يوم قد اجتمع لكم فيه عيدان، فمن احب ان ينتظر الجمعة من اهل العوالي فلينتظر ومن احب ان يرجع فقد اذننت له“

لیکن یہ استدلال کمزور ہے کیونکہ اہل عوالی پر بعد منازل اور اہل قریٰ ہونے کی وجہ سے جمعہ واجب نہیں تھا، اس لئے یہ لازم نہیں آتا کہ اہل مصر سے بھی جمعہ ساقط ہو جائے، یہی وجہ ہے کہ حضرت عثمانؓ نے رخصت کا اختیار صرف اہل عوالی کو دیا تھا۔

مختصر یہ کہ جمعہ کا ثبوت دلائل قطعیہ سے ہے لہذا اس کے سقوط کیلئے بھی دلیل قطعی کی ضرورت ہوگی جبکہ اس بارے میں کوئی صحیح و صریح خبر مرفوعہ موجود نہیں چہ جائیکہ کوئی دلیل قطعی موجود ہو لہذا جمعہ کے سقوط کا اعتبار کر کے کتاب اللہ، اخبار متواترہ اور اجماع کی مخالفت نہیں کی جاسکتی۔ واللہ اعلم

(بتغیر و زیادة من المرتب)

صحیح بخاری (ج ۲ ص ۸۳۵) کتاب النساہی، باب ما یؤکل من لحم الاضاحی وما یتزود منها۔ وکذا ما مالک (ص ۱۹۵) الامام باصلہ۔

۱۔ مذاہب کی تفصیل کیلئے دیکھئے اعلیٰ السنن (ج ۸ ص ۷۵ تا ۸۰) باب اذا اجتمع العید و الجمعة لا تسقط الجمعة بہ ۲۔

نیز دیکھئے معارف السنن (ج ۲ ص ۴۳۱) ۱۲ مرتب عفی عنہ

بَابُ فِي التَّكْبِيرِ فِي الْعِيدَيْنِ

ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کثیر فی العیدین ، فی الاولی سبعا قبل القراءة وفي الاخرة خمساً قبل القراءة : اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ عیدین کی تکبیرات زوائد کتنی ہیں۔ امام مالکؒ کے نزدیک گیارہ تکبیریں ہیں ، چھ پہلی رکعت میں (تکبیر تحریمیہ کے سوا) اور پانچ دوسری رکعت میں۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک بارہ تکبیریں ہیں ، سات پہلی رکعت میں (تکبیر تحریمیہ کے سوا) اور پانچ دوسری رکعت میں ، امام احمدؒ کا مسلک مالکیہ کے مطابق ہے۔ اور یہ سب حضرات اس پر متفق ہیں کہ دونوں رکعتوں میں تکبیریں قرأت سے پہلے ہوں گی۔

حنفیہ کے نزدیک تکبیرات زوائد صرف چھ ہیں ، تین پہلی رکعت میں قرأت سے پہلے اور تین دوسری رکعت میں قرأت کے بعد۔

ائمہ ثلاثہ کا استدلال ”کثیر بن عبد اللہ عن ابيه عن جدّه“ کی حدیث باب سے ہے ، البتہ اس میں امام شافعیؒ ”فی الاولی سبعا“ کے الفاظ کو تمام تر تکبیرات زوائد پر محمول کرتے ہیں اور مالکیہ اور حنابلہ یہ کہتے ہیں کہ ان سات میں ایک تکبیر تحریمیہ بھی شامل ہے اس طرح ان حضرات کے درمیان ایک تکبیر کا اختلاف ہو گیا۔

حنفیہ اس حدیث باب کا یہ جواب دیتے ہیں کہ اس کا مدار کثیر بن عبد اللہ پر ہے جو نہایت ضعیف ہے اور امام ترمذی نے اس حدیث کی جو تحسین کی ہے اس پر دوسرے محدثین نے سخت اعتراض کیا ہے۔

۱۔ قال فيه الشافعي : ركن من اركان الكذب ، وقال ابوداؤد : كذاب ، وقال ابن حبان : يروى عن ابيه عن جدّه نسخة موضوعه لا يخل ذكرها في الكتب ولا الرواية عنه الا على جهة التعجب ، وقال النسائي والدارقطني : متروك الحديث ، وقال ابن معين : ليس بشيء ، وقال ابن خنبل : منكر الحديث ليس بشيء ، وقال عبد الله بن احمد : ضرب أبي علي حديثه في المسند ولم يحدّث عنه ، وقال ابو زرعة : واهي الحديث — الجوهر التقى لابن الترمذاني في ذيل السنن الكبرى للبيهقي (ج ۳ ص ۲۸۵) باب التكبير في صلوة العیدین ۱۲ مرتب غنی عنہ

۲۔ دیکھئے معارف السنن (ج ۲ ص ۴۳۶) ۱۲ مرتب

ان حضرات کا دوسرا استدلال حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ کی مرفوع حدیث سے ہے،
 ”التکبیر فی الفطر سبع فی الاولى وخمس فی الاخری، والقراءة بعد ہما کلتیہما“
 لیکن اس حدیث کا مدار عبداللہ بن عبدالرحمن الطائفی پر ہے اور یہ بھی ضعیف ہے۔
 ان حضرات کا تیسرا استدلال ابو داؤد میں حضرت عائشہؓ کی روایت سے ہے ”ان رسول اللہ
 صلی اللہ علیہ وسلم کان یکبیر فی الفطر الاضحی، فی الاولى سبع تکبیرات
 فی الثانية خمساً“

لیکن اس کا مدار ابن السیثم پر ہے جس کا ضعف معروف ہے۔
 ان حضرات کے اپنے مسلک پر اور بھی دلائل ہیں لیکن وہ تمام کے تمام ضعیف ہیں۔
دلائل احناف | حنفیہ کا پہلا استدلال سنن ابی داؤد میں محمول کی روایت سے ہے ”قال
 اخبرنی ابو عائشۃ جلیس لابی ہریرۃ ان سعید بن العاص
 سأل ابا موسیٰ الاشعری وحذیفۃ بن الیمان کیف کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ
 وسلم یکبیر فی الاضحی والفطر؟ فقال ابو موسیٰ کان یکبر اربعاً، تکبیرۃ علی
 الجنائز (ای مثل تکبیرۃ علی الجنائز) فقال حذیفۃ: صدق، فقال ابو موسیٰ
 کذلک کنت اکبر فی البصرۃ حین کنت علیہ۔ قال ابو عائشۃ وانا حاضر۔
 سعید بن العاص“

اس حدیث میں چار تکبیروں کا ذکر ہے، ان میں سے ایک تکبیر تحریمہ ہے اور تین زوائد ہیں،

۱۔ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۶۳) باب التکبیر فی العیدین ۱۲ مرتب
 ۲۔ قال الذہبی: ذکرہ ابن حبان فی الثقات، وقال ابن معین: صوح، وقال مرة: ضعیف، وقال النسائی
 وغیرہ: لیس بالقوی، وکذا قال ابو حاتم، قال ابن عدی: واما سائر حدیثہ فعن عمرو بن شعیب وہی مستقیمۃ
 فہومن یکتب حدیثہ، قلت ثم غلط بن بعدہ فوہم۔ میزان الاعتدال (ج ۲ ص ۴۵۲) ۱۴ ازاتذمخترم دام قبلاً

۳۔ (ج ۱ ص ۱۶۳) باب التکبیر فی العیدین ۱۳ مرتب

۴۔ ان پر مفصل کلام درس ترمذی جلد اول میں گزر چکا ہے ۱۲

۵۔ تفصیل کیلئے دیکھئے نصب الرایہ (ج ۲ ص ۲۱۶ تا ۲۱۹) باب صلاة العیدین، احادیث انخصوص مرفوعہ ۱۲ مرتب

۶۔ (ج ۱ ص ۱۶۳) باب التکبیر فی العیدین ۱۲ مرتب

یہ حدیث دو حدیثوں کے قائم مقام ہے کیونکہ اس میں ذکر ہے کہ حضرت حذیفہؓ نے حضرت ابو موسیٰؓ کی تصدیق فرمائی ۔

اس پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ اس کا مدار عبدالرحمن بن ثوبان پر ہے جنہیں ضعیف کہا گیا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ عبدالرحمن بن ثوبان ایک مختلف فیہ راوی ہیں، جہاں بعض محدثین نے ان کی تضعیف کی ہے وہیں متعدد محدثین نے ان کی توثیق بھی کی ہے۔ چنانچہ حضرت دحیم اور ابو حاتم نے ان کو ثقہ قرار دیا ہے اور امام ابو داؤد نے ان کے بارے میں فرمایا ”کان فیہ سلامة وکان مجاب الدعوة“، اور ابن معین فرماتے ہیں ”لیس بہ باس“ نیز صالح جزره نے ان کو ”صدوق“ قرار دیا ہے اور ابن عدی کہتے ہیں ”مع ضعفه یکتب حدیثہ“ لہذا ان کی حدیث درجہ حسن سے کم نہیں۔

اس حدیث پر دوسرا اعتراض یہ کیا گیا ہے کہ اس کے راوی ابو عائشہ بقول ابن حزم و ابن قحطان مجہول ہیں۔

جواب یہ ہے کہ یہ محمد بن ابی عائشہ اور موسیٰ بن ابی عائشہ کے والد ہیں، حافظ ابن حجرؒ نے ان کے بارے میں ”تقریب“ میں لکھا ہے ”ابو عائشۃ الاموی مولاہم جلیس ابی ہریرۃ مقبول من الثانیۃ“ نیز حافظ نے تہذیب میں ان کے بارے میں لکھا ہے ”ویسوی عنہ مکحول و خالد بن معدان“ اور اصول حدیث میں یہ بات طے ہو چکی ہے کہ جس شخص سے دور راوی روایت کریں اسکی جہالت مرتفع ہو جاتی ہے، لہذا جہالت کا اعتراض درست

۱۔ فروی عثمان بن سعید عن ابن معین : ضعیف ، وقال احمد : احادیثہ مناکیر ، وقال النسائی : لیس بالقوی ، میزان الاعتدال (ج ۲ ص ۵۵۱) ۔ وقال عمرو بن علی : حدیث الثامین ضعیف الا لفرأفاستثناء منہم :۔ وقال صالح بن محمد شامی صدوق الا ان مرہبہ القدر وانکر وعلیہ احادیث یرویہا عن ابیہ عن مکحول ۔

(قال الحافظ ابن حجرؒ) قلت ووقع عنہ فی اسناد حدیث علقمۃ فی الجہاد فقہا ، ویزکر عن ابن عمر حدیث ”جعل رزقی تحت ظل ریحی“ الحدیث ، ووصلہ ابو داؤد من طریق عبدالرحمن بن ثابت بن ثوبان ۔ (تہذیب التہذیب (ج ۶ ص ۱۵۱ و ۱۵۲) ۱۲ از استاد محترم دام اقبالہ

۲۔ (ج ۲ ص ۴۴۴ ، رقم ۲۰) ۱۲ مرتب

۳۔ معارف السنن (ج ۴ ص ۴۳۹) ۱۴ م

نہیں اور یہ حدیث حسن سے کم نہیں ہے۔

امام شافعیؒ نے اس پر ایک اعتراض یہ کیا ہے کہ یہ حدیث دراصل حضرت ابن مسعودؓ پر موقوف ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ یہ روایت مصنف عبدالرزاق میں علقمہ اور اسود بن یزید سے اس طرح مروی ہے کان ابن مسعود جالساً، وعندہ حذیفۃ وابوموسیٰ الأشعری، فسألہما سعید بن العاص عن التکبیر فی الصلاة یوم الفطر والاضحی، فجعل هذا یقول: سل هذا، وهذا یقول: سل هذا، فقال له حذیفۃ: سل هذا — لعبد اللہ بن مسعود۔ فسألہ فقال ابن مسعود: یکثر اربعاً ثم یقرأ ثم یکثرون یرکع ثم یمشون فی الثانیۃ، فیقرأ، ثم یکثر اربعاً بعد القراءة۔ اس سے معلوم ہوا کہ یہ روایت موقوف علی ابن مسعود ہے اور صرف انہی سے مروی ہے۔

علامہ نمبویؒ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ ابو موسیٰ اشعریؓ کی روایت مرفوعہ اور حضرت ابن مسعودؓ کی روایت موقوفہ میں اس طرح تطبیق ممکن ہے کہ حضرت ابو موسیٰؓ حضرت ابن مسعودؓ کے سامنے ابتداءً ادباً خاموش رہے ہوں اور جب حضرت ابن مسعودؓ مسئلہ کا شرعی حکم بتلا چکے تو حضرت ابو موسیٰؓ نے ان کے قول کی تائید میں اپنی روایت مرفوعہ بیان کر دی ہو، پھر علی سبیل التسلیم اگر یہ روایت صرف ابن مسعودؓ ہی پر موقوف مانی جائے تب بھی غیر مد رک بالقیاس ہونے کی وجہ سے مرفوع کے حکم میں ہے، پھر اس روایت میں صحابہ کی ایک جماعت نے ابن مسعودؓ کی موافقت کی ہے جس سے اس روایت کو مزید قوت حاصل ہو جاتی ہے۔

-
- ۱۔ حافظ زیلعیؒ نصب الرایہ (ج ۲ ص ۲۱۴) میں اس روایت کو ابو داؤد کے حوالہ سے نقل کر کے فرماتے ہیں "سکت عنه ابو داؤد ثم المنذری فی مختصره، ورواه احمد فی مسنده ۱۲ مرتب
- ۲۔ فی سنن الکبریٰ (ج ۳ ص ۲۹۰) باب ذکر الخیر الذی روی فی التکبیر اربعاً ۱۲ مرتب
- ۳۔ (ج ۳ ص ۲۹۳ رقم ۵۶۸۷) باب التکبیر فی الصلاة یوم العید، واضح ہے کہ اس کی سند میں نہ عبد الرحمن بن ثوبان کا واسطہ ہے اور نہ ہی ابو عائشہ کا ۱۲ مرتب
- ۴۔ التعلیق الحسن علی آثار السنن (ص ۲۵۸) باب صلاة العیدین بست تکبیرات زوائد ۱۲ مرتب

حنفیہ کا دوسرا استدلال حضرت ابن عباسؓ، حضرت مغیرہ بن شعبہؓ اور حضرت ابن مسعودؓ رضی اللہ عنہم وغیرہ کے عمل سے ہے، پھر تابعین کی ایک کثیر تعداد کا مسلک بھی حنفیہ کے مطابق ہے۔
حنفیہ کا تیسرا استدلال ابراہیم نخعیؒ کی روایت سے ہے فرماتے ہیں: ”قبض رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم والناس مختلفون فی التکبیر علی الجنائین“..... پھر آگے چل کر فرماتے ہیں: ”فکانوا علی ذلک (الاختلاف) حتی قبض ابوبکر، فلما ولی عمر ورأی اختلاف الناس فی ذلک، شق ذلک علیہ جدًّا، فارسل الی رجال من اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقال: انکم معاشی اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم متی تختلفون علی الناس یختلفون من بعدکم، ومتی تجتمعون علی امر یجتمع الناس علیہ، فانظروا امرًا تجتمعون علیہ، فکانما یقظہم، فقالوا نعم! ما رأیت یا امیر المؤمنین فأشہ علینا، فقال عمر: بل اشیروا انتم علی، فانما انا بشی مشلکم،

۱۔ عن عبد اللہ بن الحارث قال صلی بنا ابن عباس یوم عید، فکبر تسع تکبیرات، ثم فی الاوئی واربعًا فی الآخرة والی بن القراءتین، مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۱۷۲) باب فی التکبیر فی العیدین واختلافہم فیہ ۱۲ مرتب
۲۔ چنانچہ عبد اللہ بن الحارث فرماتے ہیں، وشہدت المغیرہ بن شعبہ فعل ذلک ایضًا، مصنف عبد الرزاق (ج ۳ ص ۲۹۵، رقم ۵۶۸۹) باب التکبیر فی الصلاة یوم العید ۱۲ مرتب

۳۔ مصنف عبد الرزاق (ج ۳ ص ۲۹۳، رقم ۵۶۸۹) ۱۲ مرتب
۴۔ اب تک ہم جن صحابہ کرام کی روایات یا ان کا عمل ذکر کر چکے ہیں وہ یہ ہیں: حضرت ابن مسعود، حضرت ابوموسیٰ اشعری، حضرت حذیفہ، حضرت مغیرہ بن شعبہ، حضرت ابن عباس، پھر مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۱۷۲، باب فی التکبیر فی العیدین الخ) کی بعض روایات میں حضرت سعید بن العاص کے واقعہ میں حضرت ابومسعود انصاری اور عبد اللہ بن قیس کا بھی ذکر ہے، پھر ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۱۷۲) ہی میں حضرت جابر بن عبد اللہ اور حضرت انسؓ کا عمل بھی اسی طرح مروی ہے، پھر سائل حضرت سعید بن العاصؓ کا عمل بھی یقیناً اسی طرح ہوگا، تنلک عشرة کاملہ ۱۲ رشید اشرف عفا اللہ عنہ

۵۔ دیکھئے مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۱۷۲ تا ۱۷۶) فی التکبیر فی العیدین واختلافہم فیہ ۱۲ مرتب

۶۔ شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۲۳۹) کتاب الجنائز باب التکبیر علی الجنائز کم ہو ۹ ۱۲ مرتب

البتہ عید گاہ میں مکروہ ہے) حضرت حسن بصریؒ اور فقہاء بصرہ کے نزدیک نماز عید کے بعد توکراہت ہے البتہ اس سے قبل نہیں تھے، امام احمدؒ، امام زہریؒ اور ابن جریرؒ کے نزدیک مطلقاً کراہت تھی عید سے قبل بھی اور بعد بھی، امام مالکؒ کے نزدیک عید گاہ میں مطلقاً مکروہ تھی (وعنه في المسجد روايتان)۔

بہر حال ائمہ ثلاثہ یعنی امام ابو حنیفہؒ، امام احمدؒ اور امام مالکؒ کے مسلک قریب قریب میں اور یہ حضرات کسی نہ کسی حد تک کراہت کے قائل ہیں۔ حدیث باب اور دوسری روایات سے مسلک جمہور کی تائید ہوتی ہے۔

جہاں تک امام شافعیؒ کے مسلک کا تعلق ہے تو اگرچہ بعض صحابہ و تابعین کے مسلک سے ان کی تائید ہوتی ہے لیکن حدیث مرفوعہ کی موجودگی میں حدیث موقوفہ سے استدلال نہیں کیا جاسکتا، اور یہ کہنا کہ حدیث باب اور اس جیسی دوسری روایات سے جو کراہت معلوم ہوتی ہو وہ امام کے ساتھ خاص ہے بلا دلیل ہے، اور دلائل سے اس کی تردید ہوتی ہے چنانچہ حضرت ابو مسعودؓ کا اثر ہے، فرماتے ہیں: لیس من السنة الصلوة قبل

لے چنانچہ سنن ابن ماجہ (ص ۹۲، باب ما جاء في الصلوة قبل صلاة العيد وبعد) میں حضرت ابو سعید خدریؓ کی روایت سے اس کی تائید ہوتی ہے "قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يصلي قبل العيد شيئاً فاذا رجع الى منزله صلى ركعتين"، نیز مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۱۷۹، فین کان یصلی بعد العیداربعاً) میں حضرت ابن مسعودؓ کا عمل مروی ہے "کان عبد الله اذا رجع يوم العيد صلى في اهلته اربعاً" ۱۲ مرتب

۱۳ عن ایوب قال رأیت انس بن مالک والحسن یصلیان قبل خروج الامام یعنی یوم العید "مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۱۸۰) من رخص فی الصلاة قبل خروج الامام ۱۲ مرتب

۱۴ کہ کافی روایہ اباب، نیز روایت مرفوعہ "لا صلاة قبلها ولا بعد" (معارف السنن ج ۴ ص ۴۴۴ بحوالہ معنی ابن قدامہ) سے بھی انہی کے مسلک کی تائید ہوتی ہے ۱۳ مرتب

۱۵ وہ غالباً روایات کراہت سے کراہت پر استدلال کرتے ہیں، پھر چونکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے گھر میں نماز پڑھنا ثابت ہے اس لئے اس کراہت کو صرف عید گاہ تک محدود رکھتے ہیں۔ واللہ اعلم۔ ۱۲ مرتب

۱۶ دیکھئے مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۱۷۷) من کان لا یصلی قبل العید ولا بعد ۱۲ مرتب

۱۷ معارف السنن (ج ۴ ص ۴۴۴) ۱۲ مرتب

خروج الامام يوم العيد " نیز ایک روایت میں " لا تصلوة قبلها ولا بعدها " کے عام الفاظ مروی ہیں، جس سے امام شافعی کے مسلک کی تردید ہو جاتی ہے۔ واللہ اعلم۔
(از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ فِي خُرُوجِ النِّسَاءِ فِي الْعِيدَيْنِ

عن أم عطية أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يخرج الأباكار و
العواتق وذوات الخدور والحيف في العیدین، فاما الحيف فيعتزلن المصلی
ويشهدن دعوة المسلمين، قالت احداهن يا رسول الله ! ان لم يكن لهما
جلباب؟ قال : فلتعها اختها من جلبابها؛

عواتق عاتق کی جمع ہے " البنت التي بلغت الحلم او قاربته " وقيل : التي
لم تتزوج " وقيل : هي الكريمة على اهلها؛

الخدور بالضم جمع خدر بالكس، ستر في ناحية البيت تقعد البكر راء
الجلباب بكس الجيم وسكون اللام : الخمار، وقيل : " الثوب الواسع
دون السداء، وقيل : القميص، والجمع جلباب.

یہ حدیث عہد نبوی میں عورتوں کے خروج الی المصلیٰ پر نص ہے، اور اس سے خروج الی
المسجد کا جواز و استحباب بھی سمجھ میں آتا ہے۔

عورتوں کے خروج للعیدين کے بارے میں سلف میں اختلاف رہا ہے۔ بعض نے مطلقاً
اجازت دی، بعض نے مطلقاً ممنوع قرار دیا اور بعض نے اس ممانعت کو شایات کے ساتھ خاص کیا۔

۱۔ قال البیہقی (رواہ الطبرانی فی الکبیر، ورجالہ ثقات، مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۲۰۲) باب الصلوة قبل العید وبعدها ۱۲ مرتب
۲۔ معارف السنن (ج ۲ ص ۴۴۴) بحوالہ مغنی ابن قدامہ ۱۲ مرتب

۳۔ منہم ابوبکر وعلی و ابن عمر (رضی اللہ عنہم) وغیرہم، معارف السنن (ج ۲ ص ۴۴۵) ۱۲ مرتب

۴۔ منہم عروہ والقاسم والنخعی و یحییٰ الانصاری، معارف (ج ۲ ص ۴۴۵) ۱۲ مرتب

۵۔ وہو مذہب مالک و ابی یوسف، وروی ابن نافع عن مالک انه لا بأس ان يخرج النساء الی العیدین و الجموع
ولیس بواجب، معارف السنن (ج ۲ ص ۴۴۵) ۱۲ مرتب عفی عنہ
۶۔ شرح باب از مرتب ۱۲

اس بارے میں امام ابو حنیفہؒ سے ایک روایت جواز کی ہے اور ایک عدم جواز کی، اور امام شافعیؒ کے نزدیک عجمائز کا عید گاہ میں حاضر ہونا مستحب ہے۔

بہر حال جمہور کے نزدیک شائبہ کو نہ ہی جمعہ و عیدین کیلئے خروج کی اجازت ہے اور نہ ہی کسی اور نماز کیلئے لقولہ تعالیٰ: وَقَسْرَنَ فِيْ بُيُوتِكُنَّ وجہی ہے کہ ان کا خروج فتنہ کا سبب ہے، پھر عجمائز کے حق میں یہ مفسدہ نہیں ہے اس لئے انہیں خروج للعیدین کی اجازت ہے البتہ حنفیہ کے نزدیک ان کے حق میں بھی عدم خروج افضل ہے۔

امام طحاویؒ فرماتے ہیں کہ عورتوں کو نماز کیلئے نکلنے کا حکم ابتداء اسلام میں دشمنان کی نظروں میں مسلمانوں کی کثرت ظاہر کرنے کیلئے دیا گیا تھا اور یہ علت اب باقی نہیں رہی۔ علامہؒ فرماتے ہیں کہ اس علت کی وجہ سے بھی اجازت ان حالات میں تھی جبکہ امن کا دور دورہ تھا اب جبکہ دونوں علتیں ختم ہو چکی ہیں لہذا اجازت نہ ہونی چاہئے۔

حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں ”لو أدرک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ما أحدث النساء لمنعهن المسجد كما منعت نساء بنی اسرائیل : مطلب یہ ہے کہ عہد رسالت میں ایک تو فتنہ کا احتمال کم تھا دوسرے عورتیں بغیر تزین کے باہر نکلا کرتی تھیں، اس لئے ان کو نمازوں کی جماعات میں حاضر ہونے کی اجازت تھی لیکن نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد انہوں نے تزین کا طریقہ اختیار کیا نیز فتنہ کے مواقع بڑھ گئے اس لئے اب انہیں جماعات میں حاضر نہ ہونا چاہئے اور اگر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم حیوۃ ہوتے تو آپ بھی اس زمانہ میں عورتوں کو خروج للصلوۃ کی اجازت نہ دیتے، چنانچہ علماء متاخرین کا فتویٰ اسی پر ہے کہ اس زمانے میں ان کا مساجد کی طرف نکلنا درست نہیں۔ واللہ اعلم۔ (از مرتب عفا اللہ عنہ)

- ۱۔ معارف السنن (ج ۲ ص ۴۴۵) ۱۲ مرتب ۲۔ معارف السنن (ج ۲ ص ۴۴۶) ۱۲ مرتب
- ۳۔ پھر امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک عام نمازوں میں فجر، مغرب اور عشاء میں عجمائز کے حضور میں کوئی حرج نہیں اور صاحبینؒ نے تو پانچوں نمازوں میں اس کی اجازت دی ہے، کما فی الہدایۃ (ج ۱ ص ۱۲۶) باب الامامۃ
- ۴۔ فاذا خرجن یصلین صلاۃ العید فی روایۃ الحسن عن ابی حنیفہؒ، وفی روایۃ ابی یوسف عنہ : لا یصلین بل یکثرن سواد المسالین ینتفعن بدعائہم، معارف السنن (ج ۲ ص ۴۴۶) ۱۲ مرتب عفی عنہ
- ۵۔ مؤطا امام مالک (ص ۱۸۴) ما جاء فی خروج النساء الی المساجد ۱۲ مرتب

باب ماجاء فی خروج النبی ﷺ الی العید طریق ورجوع طریق اخر

”کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا خرج یوم العید فی طریق، جمع فی غیرہ“
مطلب یہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عید کی نماز کیسے جس راستے سے عید گاہ تشریف لے جاتے تھے
واپسی میں اس کو چھوڑ کر دوسرے راستے سے تشریف لاتے تھے۔ آپ کا عید بخاری میں بھی مروی
ہے ”عن جابر قال کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا کان یوم عید خالف الطريق“
چنانچہ ائمہ اربعہ اور چھوڑ علماء کے نزدیک یہ عمل مستحب ہے۔
پھر راستہ کی تبدیلی کی مختلف حکمتیں بیان کی گئی ہیں جن کی تعداد بیش تک پہنچتی ہے۔
ان میں سے صحیح ترین یہ ہے کہ اس عمل سے شعائر اسلام اور مسلمانوں کی اجتماعیت و شوکت کا
اظہار مقصود ہے۔ واللہ اعلم
(از مرتب عفا اللہ عنہ)

۱۔ (ج ۱ ص ۱۳۴) باب من خالف الطريق اذا رجع یوم العید ۱۲ مرتب

۲۔ کما بین الحافظ فی فتح الباری (ج ۲ ص ۲۹۳) باب من خالف الطريق، والعینی فی عمدة القاری (ج ۶

ص ۳۰۶) باب من خالف الطريق اذا رجع یوم العید۔

ان میں توجیہات کی تفصیل عینی میں اس طرح بیان کی گئی ہے :

الاول : انه فعل (صلی اللہ علیہ وسلم) لتشہدہ الطريقان۔ الثانی : لیشہدہ الانس والجن من سکن
الطریق۔ الثالث : لیسوی مینہا فی مرتبۃ الفضل بمردہ۔ الرابع : لان طریقہ الی المعلى كانت علی
ایمین، فلورجع منہا لرجع علی جہۃ الشمال فرجع من غیرہ۔ الخامس : لاظہار شعائر الاسلام فیہا۔
السادس : لاظہار ذکر اللہ تعالیٰ۔ السابع : لیغیظ المنافقین والیہود۔ الثامن : لیرہبہم بکثرۃ من معہ۔
التاسع : لئلا یمن کید الطائفتین او من احداہما۔ العاشر : لیم اہل الطریقین بالسرور۔
الحادی عشر : لیتبرکوا بمردہ وبردیتہ۔ الثانی عشر : لیقننی حاجۃ من یتحتاج ایہا من نحو صدقۃ او استرشاد
الی شئ او استشفاع ونحو ذلک۔ الثالث عشر : لیجیب من یتفتی فی امر دینیہ۔ الرابع عشر : لیسلم علیہم
فیحصل لہم اجر الرد۔ الخامس عشر : لیزوراقاربہ الاحیاء والاموات۔ السادس عشر : لیسلم رحمہ۔
السابع عشر : لیتقاء ل بتغیر الحال الی المغفرۃ وارضی۔ الثامن عشر : لانه کان یتصدق فی ذلک فاذا رجع مدین
معہ شئ فیرجع فی طریق اخری لئلا یرد من سألہ۔ التاسع عشر : فعل ذلک لتخفیف الزحام۔

بَابُ فِي الْأَكْلِ يَوْمَ الْفِطْرِ قَبْلَ الْخُرُوجِ

كان النبي صلى الله عليه وسلم لا يخرج يوم الفطر حتى يطعم ولا يطعم يوم الاضحى حتى يصلي "جہور کا مسلک اس حدیث کے مطابق یہی ہے کہ عید الفطر کے دن نماز عید سے پہلے کچھ کھانا مسنون ہے اور عید الاضحیٰ کے دن نماز عید پڑھنے تک امساک کرنا اور کچھ نہ کھانا مستحب ہے۔ پھر حدیث کا ظاہر یہ ہے کہ یہ امساک ہر شخص کیلئے مسنون و مستحب ہو خواہ وہ

نہ: العشرون : لانه كان طريقه التي توجه منها البعدين التي يرجع فيها فإرادتكثير الاجر بتكثير النحلي في الذباب .
قال القاضي عبد الوهاب المالكي أكثر ما عادي فارغة - المعارف (ج ۲ ص ۴۵۰) ورواه العيني (۳۰۶)
نقال : هذه كلها اختراعات جيدة فلا تحتاج الى دليل ولا الى تصحيح وتضعيف .
واشار ابن القيم الى انه صلى الله عليه وسلم فعل ذلك طبع ما ذكر من الاشياء المحتملة القريبة - (المعارف)
علامہ بنوری فرماتے ہیں : قال الرافضی : واجود ما عندی وجوه ، منها لشهادة الطريقین ومنها لشهادة
الانس والجن من سكان الطريق ، ومنها لشهادة الملائكة الواقفين في كل طريق ، ومنها لاجل رضاء الاسلام
فيها ، ومنها لا غافلة المناقذين او اليهود ، ومنها لاجل ذكر الله والشا علم (المعارف ج ۲ ص ۴۵۰) مرتب
پھر حضرت کشمیری نور اللہ مرقدہ فرماتے ہیں " و هذا القدر من الامساك اسميه ايضاً "سوم" معارف بسنن
(ج ۲ ص ۴۵۱) - یعنی یہ تھوڑے سے وقت کا امساک بھی مستقل روزہ کے درجہ میں ہے اور حضرت حفصہ سے جو
روایت مروی ہے " اربع لم يكن يدعها النبي صلى الله عليه وسلم صيام عاشوراء والعشرة (اي صيام عشر ذي الحجة)
سنن نسائي (ج ۱ ص ۲۲۸) صوم ثلثة ايام من الشهر) اس میں دس روزے جمعی نہیں گئے جب کہ ذی الحجہ کی
دسویں تاریخ کو بھی روزہ رکھا جائے اور اس تاریخ میں باقاعدہ صبح صادق سے مغرب تک کا روزہ رکھنا بالاتفاق
منوع ہے اب اگر دسویں تاریخ کے نماز عید تک کے امساک کو مستقل روزہ کے درجہ میں شمار
کیا جائے تو دس کا عدد مکمل ہو جائے گا ورنہ نہیں۔

نیز حضرت ابو ہریرہؓ سے مرفوعاً مروی ہے " ما من ايام احب الى الله ان تعبد له فيها من عشر ذي الحجة
يعدل صيام كل يوم منها صيام سنة الم تروى (ج ۱ ص ۱۲۲) ، باب ما جاء في ايام العشر) اس میں "صيام
كل يوم" پر جمعی عمل ہو سکتا ہے جبکہ دسویں تاریخ کے مذکورہ امساک کو صوم مسترار دیا جائے۔

عہ شرح باب از مرتب

والله اعلم ۱۲ مرتب غفر عنہ

قربانی کر رہا ہو یا نہ کر رہا ہو اور یہی صبح ہے، جبکہ معنی ابن قدامہ میں امام احمد کا قول نقل کیا گیا ہے کہ ”والاضحیٰ لایأکل فیہ حتی یرجع اذا کان لہ ذبح لان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یأکل من ذبیحتہ واذالمیکن ذبح لم یبال ان یأکل“^۱ پھر عید الاضحیٰ کے دن نماز اور قربانی سے قبل کچھ نہ کھانے کا جو استجاب ہے اس کی حکمت بظاہر یہی معلوم ہوتی ہے کہ اس دن (جو اللہ تعالیٰ کی جانب سے دعوت عام کا دن ہے، سب سے پہلے قربانی ہی کا گوشت تناول کیا جائے گویا ایک طرح سے اللہ کی ضیافت میں شرکت مقصود ہے۔

پھر عید الاضحیٰ کے مقابلہ میں عید الفطر میں علی الصبح نماز سے پہلے ہی کچھ کھا لینا غالباً اس لئے مستحب ہے کہ جس اللہ کے حکم سے رمضان کے پورے مہینے دن میں کھانا پینا بالکل بند رہا آج جب اس کی طرف سے دن میں کھانے پینے کا اذن ملا اور اسی میں اس کی رضا اور خوشنودی معلوم ہوئی تو طالب و محتاج بندہ کی طرح صبح ہی صبح اس کی نعمتوں سے لذت اندوز ہونے لگے بندگی کا مقام اور عبدیت کی شان یہی ہے۔ واللہ اعلم
(از مرتب عفا اللہ عنہ)



۱۔ کما نقل فی ”المعارف“ (ج ۴ ص ۴۵۱) عن الدر المنثور ۱۲م

۲۔ کنزانی ”المعارف“ (ج ۴ ص ۴۵۱) ۱۲م

۳۔ دیکھئے ”معارف الحدیث“ (ج ۲ ص ۴۰۶ و ۴۰۷) ۱۲م

البواب السفر

باب التَّقْصِيرِ فِي السَّفَرِ

عن ابن عمر قال سافرت مع النبي صلى الله عليه وسلم والى بكة وعمرو
عثمان فكانوا يصلون الظهر العصر كعتين كعتين لا يصلون قبلها ولا بعدها
سفر میں "قص" (رباعی نمازوں کا نصف ہو جاتا) کی مشروعیت پر اجماع ہے البتہ اس میں اختلاف
ہے کہ قصر واجب ہے یا جائز؟

حقیقہ کے نزدیک قصر عزیمت یعنی واجب ہے۔ لہذا اس کو چھوڑ کر اتمام جائز نہیں۔ امام
مالکؒ اور امام احمدؒ کی بھی ایک ایک روایت اسی کے مطابق ہے جبکہ ان کی دوسری روایت
میں قصر کو افضل قرار دیا گیا ہے۔ اس کے برعکس امام شافعیؒ کے نزدیک قصر رخصت پر اور اتمام نہ صرف جائز بلکہ افضل ہے۔
امام شافعیؒ کا استدلال قرآن کریم کی اس آیت
دلائل شوافع سے ہے "وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ

فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ" اس میں "لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ"
کے الفاظ اس پر دال ہیں کہ قصر کرنے میں کوئی حرج نہیں اور یہ الفاظ مباح کے لئے استعمال
ہوتے ہیں نہ کہ واجب کیلئے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ نفی جناح ایک ایسی تعبیر ہے جو واجب پر بھی صادق آتی ہے اور یہ
ایسے ہی ہے جیسے کہ سعی کے بارے میں فرمایا گیا "لَنْ حَجَّ الْبَيْتِ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ"

۱۔ فی مذہب الشافعی تفصیل فالقصر افضل فی مواضع والایتمام فی مواضع، انظر شرح المہذب،
(ج ۲ ص ۳۳۵) کذا فی معارف السنن (ج ۲ ص ۴۵۴) ۱۲ مرتب عنی عنہ

۲۔ سورۃ نسا جزمہ ۵ رقم الآیۃ ۱۰۱ ، ۳ مرتب

۳۔ سورۃ بقرہ جزمہ ۲ رقم الآیۃ ۱۵۸ ، ۳ مرتب

أَنْ يَطْوَفَ بِهِمَا ، حالانکہ سعی باتفاق واجب ہے ۔

آیت مذکورہ سے شافعیہ کے استدلال کا دوسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ درحقیقت یہ آیت قصر فی السفر سے متعلق نہیں بلکہ صلوۃ الخوف سے متعلق ہے اور اسی کے بارے میں نازل ہوئی ہو گویا اس آیت میں قصر سے مراد قصر فی الکیفیت ہے نہ کہ قصر فی الکمیت جس کی دلیل یہ ہے کہ اس میں آگے ”إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا“ کی قید لگی ہوئی ہے حالانکہ قصر فی السفر کسی کے نزدیک بھی حالت خوف کے ساتھ مشروط نہیں ، اس صورت میں ”لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ“ اپنے حقیقی معنی پر محمول ہوگا اور اس سے اباحت ہی کے معنی مراد ہوں گے حافظ ابن جریر اور حافظ ابن کثیر نے اسی تفسیر کو اختیار کیا ہے اور حضرت مجاہد اور بعض دوسرے تابعین سے بھی یہی تفسیر منقول ہے ، حنفیہ میں سے صاحب بدائع نے بھی اسی کو ترجیح دی ہے ۔

البتہ اس تفسیر پر صحیح مسلم کی ایک حدیث سے اشکال ہو سکتا ہے جو حضرت یعلیٰ بن امیہ سے مروی ہے وہ فرماتے ہیں ”قَالَ قُلْتُ لِعُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ ”لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا“ فَقَدْ أَمِنَ النَّاسُ ، فَقَالَ عَجِبْتُ مِمَّا عَجِبْتَ مِنْهُ ، فَسَأَلْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ ذَلِكَ ، فَقَالَ مَدَقَّةُ تَصَدَّقَ اللَّهُ بِهَا عَلَيْكُمْ فَاقْبَلُوا مَدَقَّتَهُ“ اس سے بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی اس آیت کو صلوۃ السفر سے متعلق قرار دیا ہے نہ کہ صلوۃ الخوف سے ۔

اس کا جواب یہ ہے کہ دراصل قصر صلوۃ کی اجازت اس آیت کے نزول سے پہلے ہی آچکی تھی پھر جب یہ آیت نازل ہوئی تو حضرت عمرؓ کے ذہن میں یہ شبہ پیدا ہوا کہ شاید اس آیت نے

۱۔ حضرت حکیم الامت تھانوی قدس سرہ فرماتے ہیں ”قصر واجب ہے اور قرآن میں جو اس طرح فرمایا کہ تم کو گناہ نہ ہوگا جس سے شبہ ہوتا ہے کہ نہ کرنا بھی جائز ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ پوری نماز کی جگہ نصف پڑھنے میں ظاہراً دوسو گناہ کا ہوتا تھا اس لئے اس کی نفی فرمادی ، سو یہ منافی وجوب کے نہیں جو دوسری دلیل سے ثابت ہے ، بیان القرآن ۱۲ مرتبہ غنی عنہ

۲۔ تفصیل کیلئے دیکھئے معارف السنن (ج ۳ ص ۴۶۱) ۱۲ ۳۔ (ج ۱ ص ۲۴۱) کتاب صلاۃ المسافرین وقصر ۱۲ م

۴۔ دیکھئے معارف السنن (ج ۳ ص ۴۶۱ و ۴۶۲) ۱۲ م

قصر صلوٰۃ کی عمومی اجازت کو منسوخ کر کے اسے صلوٰۃ خوف کے ساتھ مشروط کر دیا ہے، اس بنا پر انہوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا۔ آپ نے جواب میں ارشاد فرمایا ”صدقۃ صدق اللہ بھا علیکم فاقبلوا صدقۃ“ جس کا حاصل یہ ہے کہ قصر سفر، اللہ تعالیٰ کی طرف سے تم پر ایک صدقہ تھا جواب بھی جاری ہے اور اس آیت نے اس کو منسوخ نہیں کیا کیونکہ یہ آیت قصر سفر کے بارے میں نہیں بلکہ صلوٰۃ الخوف کے بارے میں ہے۔

شافعیہ کا دوسرا استدلال سنن نسائی میں حضرت عائشہ صدیقہؓ کی ایک روایت سے ہے، ”انہا اعترفت مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من المدينة الى مكة حتى اذا قدمت مكة قالت يا رسول الله ! يا بئى أنت وأقمت قصرمت واتمت وافطمت وصمت قال أحسنت يا عائشة وما عاب علي“ اس سے معلوم ہوا کہ سفر میں اتمام جائز بلکہ بہتر ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اول تو اس روایت میں علامہ بن زبیر متکلم فیہ ہے، دوسرے یہ حدیث مضطرب ہے کما قال المارۃ بنی، تیسرے حافظ زلیعیؒ نے اس حدیث کے متن کو منکر قرار دیا ہے اور صحیحین کے حوالہ سے حضرت انسؓ کی روایت نقل کی ہے ”حجج البنی صلی اللہ علیہ وسلم

۱۔ (ج ۱ ص ۲۱۳) کتاب تقصیر الصلوٰۃ فی السفر باب المقام الذی یقصر بمثلہ الصلوٰۃ، سنن کبریٰ البیہقی (ج ۲ ص ۱۳۲) باب من ترک القصر فی السفر غیر رغبة عن السنة ۱۲ مرتب

۲۔ (قال الزلیعیؒ) والعلامة بن زبیر قال فیہ ابن حبان: یروی عن الثقات ما لا یشہ حدیث الاثبات، فبطل الاحتجاج بہ، کذا قال فی کتاب الضعفاء، وذكرہ فی کتاب الثقات ایضاً فتناقض کلامہ فیہ۔ واللہ اعلم کذا فی نصب الرایہ (ج ۲ ص ۱۹۱) باب صلوٰۃ المسافر ۱۲ مرتب عفی عنہ

۳۔ الجوزی النقی فی ذیل السنن الکبریٰ للبیہقی (ج ۳ ص ۱۳۲) باب من ترک القصر فی السفر غیر رغبة عن السنة ۱۲ مرتب ۴۔ (قال الزلیعیؒ) وذكر صاحب التنقیح ان ہذا المتن منکر، فان النبی صلی اللہ علیہ وسلم لم یحتمر فی رمضان قط، نصب الرایہ (ج ۲ ص ۱۹۱) اس سے معلوم ہوتا ہے کہ درحقیقت صاحب تنقیح نے اسے منکر قرار دیا ہے، اور علامہ زلیعیؒ کا منیع بھی صاحب تنقیح کے قول کی تائید کر رہا ہے ۱۲ مرتب عفی عنہ

۵۔ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۳۹) ابواب العمرۃ باب کم اعتمر النبی صلی اللہ علیہ وسلم، وصحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۰۹) کتاب الحج باب بیان عدد عمر النبی صلی اللہ علیہ وسلم و زمانہ حج شیخین نے یہ روایت الفاظ کے فرق کے ساتھ ذکر کی

حجة واحدة واعتمدا اربع عمل کلھن فی ذی القعدة الا التي مع حجة ۛ جس سے معلوم ہوا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کوئی عمرہ رمضان میں نہیں کیہ بعض شافعیہ نے اس کی یہ توجیہ کی کہ یہ فتح مکہ کا واقعہ ہو سکتا ہے کہ مکہ فتح مکہ رمضان میں ہوئی لیکن یہ توجیہ اس لئے درست نہیں ہو سکتی کیونکہ فتح مکہ کے سفر میں حضرت عائشہؓ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ نہیں تھیں بلکہ ازواج مطہرات میں سے حضرت ام سلمہؓ اور حضرت زینبؓ آپ کے ہمراہ تھیں لہذا یہ روایت معلول ہے اور تاریخی اعتبار سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کسی سفر منطبق نہیں ہوتی لہذا اس سے استدلال درست نہیں۔

اور اگر بالفرض اس حدیث کو درست قرار دے کر یہ مانا جائے کہ فتح مکہ کے موقع پر حضرت عائشہؓ بھی ساتھ تھیں تو اس کا یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اس سفر میں پندرہ دن یا اس سے زائد مکہ میں مقیم رہے، اس وقت حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اقامت کی نیت نہیں فرمائی تھی لیکن ممکن ہے کہ حضرت عائشہؓ یہ سمجھی ہوں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ایک طویل مدت مکہ میں قیام فرمائیں گے، اس بنا پر انہوں نے بھی اتمام پر عمل کیا ہو اور روزے رکھے ہوں اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی حیثیت سے حضرت عائشہؓ کی تحیین فرمائی ہو۔

شافعیہ کا تیسرا استدلال سنن دارقطنی میں حضرت عائشہؓ ہی کی ایک دوسری روایت سے ہے "ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یقصر فی السفر ویسجد ویفطر ویصوم"

۱۰ چنانچہ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے "ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم غزا غزوة الفتح فی رمضان" صحیح بخاری (ج ۲ ص ۶۱۲) کتاب المغازی باب غزوة الفتح فی رمضان ۱۲ مرتب

۱۱ فتح الباری (ج ۳ ص ۲۷۴) قبیل "باب الصلاة فی الکعبة ۱۲ مرتب

۱۲ معارف السنن (ج ۴ ص ۲۶۰، بحوالہ "المواہب") علامہ کاندھلویؒ نے حضرت ام سلمہؓ اور حضرت میمونہؓ کے نام ذکر کئے ہیں، سیرت المصطفیٰ (صلی اللہ علیہ وسلم) (ج ۳ ص ۱۳) "غزوة الفتح

الاعظم" مدینہ منورہ سے روانگی ۱۲ مرتب

۱۳ اقام بمکہ خمسہ عشر و سبعة عشر و ثمانية عشر و ما علی اختلاف الروایات، کذا فی المعارف (ج ۴ ص ۲۶۰) ۱۴

۱۵ لانه کان یرید ان یمخرج الی حنین ۱۲ مرتب

۱۶ سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۱۸۹ رقم ۴۴) کتاب الصیام، باب القبلة للصائم ۱۲ مرتب غفر عنہ

امام دارقطنی نے اس حدیث کی سند کو صحیح قرار دیا ہے۔

اس کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ حدیث کا مطلب یہ ہو سکتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم چھوٹے سفر میں جو تین مراحل سے کم ہو اتمام فرماتے اور تین مراحل سے زائد سفر میں قصر فرماتے تھے۔

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی مذکورہ بالا دونوں روایتوں کا ایک مشترکہ جواب یہ ہے کہ حضرت عائشہ سفر حج میں اتمام فرماتی تھیں، کسی شخصیت عروہ سے سوال کیا ”ما بال عائشہ قصر؟“ قال :

تأذلت ما تأذل عثمان، یعنی جس تاویل سے حضرت عثمانؓ مکہ مکرمہ میں اتمام کرتے تھے اسی قسم کی کسی تاویل کی بنا پر حضرت عائشہؓ بھی اتمام کرتی تھیں، اب اگر حضرت عائشہؓ کے پاس

جواز اتمام میں کوئی حدیث مرفوعہ ہوتی تو حضرت عروہؓ یہ نہ فرماتے کہ ”تأذلت ما تأذل عثمان“ (ثم ان التشبيه في نفس التأذل لا في اتحاد تأويلهما، كما في المعارف) بلکہ اس

حدیث کا حوالہ دیتے، حضرت عروہؓ کے قول سے ظاہر ہے کہ حضرت عائشہؓ کے پاس اس بارے میں کوئی حدیث مرفوعہ نہ تھی بلکہ یہ ان کا اپنا اجتہاد تھا لہذا مذکور بالا حدیثیں جو حضرت عائشہؓ کی

طرف منسوب کی گئیں یا تو صحیح نہیں ہیں یا ان کا کچھ اور مطلب ہے غلامہ ابن تیمیہؒ نے تو اس کے جواب میں صراحتاً یہ فرمایا ”هو كذب علي رسول الله صلى الله عليه وسلم كما حكاها

ابن القيد في ”الهدى“ (ج ۱ ص ۱۸۱)

شافعیہ کا چوتھا استدلال حضرت عثمانؓ کے عمل سے ہے کہ وہ مکہ مکرمہ میں اتمام فرمایا کرتے تھے۔

۱۔ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۴۸) ابواب تقصير الصلوة، باب يقصر اذا خرج من موضعه۔ عروہ سے سوال کرنے والے نہری تھے، کما فی البخاری، حوالہ مذکورہ ۱۲ مرتب

۲۔ کما فی التلخیص الجبیر (ج ۲ ص ۴۴، رقم ۶۰۳) کتاب صلوة المسافرين ۱۲ مرتب

۳۔ حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ درحقیقت حضرت عائشہؓ کے نزدیک قصر کا مدار وجود مشقت پر ہوا دیہ ان کا اجتہاد ہے چنانچہ حضرت عروہؓ سے حضرت عائشہؓ کے بارے میں وی ہے ”انہا كانت تعلى في السفر اربعاً“

فقلت لها: لو صليت ركعتين فقلت يا ابن اختي انه لا يشق علي، بیہقی (ج ۳ ص ۱۴۳) باب من ترك القصر في السفر غير رغبة عن السنة، كذا في فتح الباری (ج ۲ ص ۴۷۱) باب يقصر اذا خرج من موضعه، بزيادة من المرتب

۴۔ کذا فی معارف البیہقی (ج ۳ ص ۴۵۹) ۱۲ مرتب ۵۔ عن عبد الرحمن بن يزيد قال صلى عثمان بنی اربعاً، لیکن عبد الرحمن بن زید فرماتے ہیں ”حتی بلغ ذلك عبد الله فقال لقد صليت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ركعتين، نہی

اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت عثمانؓ نے مکہ مکرمہ میں گھربنا لیا تھا اور ان کا اجتہاد یہ تھا کہ جس شہر میں انسان گھربنا لے اس شہر میں اتمام واجب ہے۔

بعض حضرات نے فرمایا کہ حضرت عثمانؓ کے اتمام کی وجہ یہ تھی کہ وہاں حج کے موقعہ پر اعراب کا اجتماع ہوتا تھا اور اگر آپ وہاں پر قصر کرتے تو اس بات کا خطرہ تھا کہ اعراب یوں سمجھیں گے کہ پوری نماز ہی دو رکعتیں میں لہذا آپؓ نے ان کی تسلیم کی غرض سے اقامت کی نیت کر کے اتمام کو مناسب سمجھا ہے۔

① صحیحین میں حضرت عائشہؓ کی روایت ہے منبرماتی ہیں:
دلائل احناف "الصلوة اول ما فرغت ركعتان فاقربت صلوة السفر"

۱۔ عن ابراہیم قال، ان عثمان صلی الربعا لانه اتخذ (ای مکہ) وطرا، سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۲۷۰)
 کتاب المناسک، باب الصلوة بمنی۔ نیز عبد الرحمن بن ابی ذیاب منبرماتے ہیں: "ان عثمان بن عفان صلی بمنی اربع رکعات فانكره الناس عليه فقال يا ايها الناس! اني تأملت بمكة منذ قدمت واني سمعت رسول الله صلی الله عليه وسلم يقول من تأهل ببلد فليصل صلوة المقيم، رواه احمد علامہ بیہقی نے مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۱۵۶)، باب فین مسافر تاھل فی بلد میں اس روایت کو ذکر کرنے کے بعد اس پر سکوت کیا ہے لیکن یہی روایت انہوں نے الفاظ کے فسق کے ساتھ مسند ابو یعلیٰ کے حوالہ سے بھی ذکر کی ہے لیکن اس پر عکرمہ بن ابراہیم کے ضعف کا اعتراض کیا ہے اگر اس روایت کی صحت ثابت ہو جائے تو حضرت عثمانؓ کا مسلک حدیث مرفوعہ سے ثابت ہو جائے گا لیکن حافظ ابن حجرؒ نے مسند احمد اور بیہقی کے حوالہ سے اس روایت کو نقل کرنے کے بعد لکھا ہے "فہذا الحدیث لا یصح لانه منقطع وفي رواية من لا یصح بہ" اب اگر حافظ کے قول کو درست تسلیم کیا جائے تو یہ ماننا ہو گا کہ حضرت عثمانؓ کا اتمام ان کا اپنا اجتہاد تھا پھر وہ اجتہاد کیا تھا اس کے بارے میں متعدد اقوال ہیں جن کی تفصیل فتح الباری (ج ۲ ص ۴۷۰ و ۴۷۱، باب یقصر اذا خرج من موضع) میں دیکھی جاسکتی ہے ۱۲ رشید اشرف عفا اللہ عنہ

۲۔ فتح الباری (ج ۲ ص ۴۷۱) ۱۳ م

۳۔ بخاری (ج ۱ ص ۱۱۸) ابواب تقصیر الصلوة، باب یقصر اذا خرج من موضع، صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۳۱)
 کتاب صلوة المسافرین وقصرہا ۱۲ مرتب غنی عنہ

واتمت صلوٰۃ الحضر (اللفظ للبخاری) اور مسلم کی روایت میں ”وزید فی صلوٰۃ الحضر“ کے الفاظ مروی ہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ سفر میں دو رکعتیں تخفیف کی بنا پر نہیں ہیں بلکہ اپنے فریضہ اصلیہ پر برقرار ہیں لہذا وہ عزیمت میں نہ کہ رخصت۔

(۲) سنن نسائی میں حضرت عمرؓ سے مروی ہے ”صلاة الجمعة ركعتان والفضل ركعتان والنحر ركعتان والسفر ركعتان تمام غیر قصر علی لسان النبی صلی اللہ علیہ وسلم“

(۳) نسائی ہی میں ابن عباسؓ سے مروی ہے ”قال ان الله عز وجل فرض الصلوة علی لسان نبيكم صلی اللہ علیہ وسلم فی الحضر اربعاً و فی السفر ركعتين الخ“

(۴) حضرت عمرؓ کی وہ حدیث پیچھے گزر چکی ہے جس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ”صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته“

(۵) موروں سے روایت ہے فرماتے ہیں ”سألت ابن عمر عن الصلوة فی السفر فقال: ركعتين ركعتين، من خالف السنة كفر“

(۶) جہور صحابہؓ کا مسلک بھی حنفیہ کے مطابق ہے۔

واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم

۱۔ اسی مفہوم کی ایک روایت حضرت سائب بن یزید کندی سے بھی مروی ہے جس کے بارے میں علامہ شبلی فرماتے ہیں ”رواہ الطبرانی فی الکبیر و رجالہ رجال الصمیم“، مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۱۵۵) باب صلوٰۃ السفر ۱۲

۲۔ (ج ۱ ص ۲۱۱) کتاب تقصیر الصلوٰۃ فی السفر ۱۲ مرتب

۳۔ (ج ۱ ص ۲۱۲) کتاب تقصیر الصلوٰۃ فی السفر ۱۲ مرتب

۴۔ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۴۱) کتاب صلاة المسافرين وقصرها ۱۲ مرتب

۵۔ رواہ الطبرانی فی الکبیر و رجالہ رجال الصمیم، مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۱۵۴ و ۱۵۵) باب صلوٰۃ السفر

نیز طحاوی (ج ۱ ص ۲۰۵، باب صلاة المسافر) میں حضرت صفوان بن محرز سے مروی

ہے کہ انہوں نے حضرت عمرؓ سے صلاة فی السفر کے بارے میں سوال کیا تو انہوں نے فرمایا ”أشئی ان

تکذب علی ركعتان من خالف السنة كفر“ رشید اشرف

۶۔ ان حضرات سے متعلق روایات کیلئے دیکھئے طحاوی (ج ۱ ص ۲۰۲ تا ۲۰۸) باب صلاة المسافر ۱۲ مرتب

بَاب مَا جَاءَ فِي كَمْ تَقْصِرُ الصَّلَاةَ

امام ترمذی نے اس باب میں ”کم“ کی تمیز ذکر نہیں کی، چنانچہ یہ تمیز ”کم“ مسافرت بھی ہو سکتی ہے اور ”کم“ مدۃ بھی، اور یہ دونوں مسئلے مختلف فیہ ہیں۔

مسافت قصر کی تحقیق | قصر کتنی مسافت میں جائز ہوتا ہے؟ اس میں امام ابو حنیفہؒ کا مسلک یہ ہے کہ کم از کم تین مراحل کا سفر موجب قصر ہوتا ہے اور ائمہ ثلاثہ سولہ فرسخ کی مقدار کو موجب قصر قرار دیا ہے۔ اور یہ دونوں اقوال متقارب ہیں کیونکہ سولہ فرسخ کے اڑتالیس میل بنتے ہیں۔

اہل ظاہر کے نزدیک سفر کی کوئی مقدار مقرر نہیں بلکہ قصر کے لئے مطلق سفر کا پایا جانا کافی ہے (عن دیاؤد مطلق السفر و قدس باللیل، معارف ج ۲ ص ۴۷۳) پھر بعض اہل ظاہر نے صرف تین میل مقدار مقرر کی ہے، غالباً ان کا استدلال حضرت انسؓ کی روایت سے ہے ”کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا خرج مسيرة ثلاثة اميال او ثلاثة فراسخ (شعبۃ شمس) یصلی رکعتین“، لیکن جہور اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ اس کا مطلب یہ نہیں کہ صرف تین میل کے سفر میں قصر فرمالتے تھے بلکہ مطلب یہ ہے کہ سفر تو تین

- ۱۔ اما اقوال مشائخ الحنفیۃ فیہا کثیرۃ ذکر صاحب البحر منہا خمسۃ عشر فرسخاً ومنہا ثمانیۃ عشر فرسخاً وقول آخر فی العمدۃ وفتح القدر والعناۃ احد عشر فرسخاً کذا فی المعارف (ج ۲ ص ۴۷۳) ۱۲ مرتب
- ۲۔ مراحل مرحلہ کی جمع ہے، ایک دن کی مسافت۔ کفایہ تحت فتح القدر (ج ۲ ص ۵) ۱۲ مرتب
- ۳۔ والفرسخ ثلاثۃ امیال باللیل الباشمی، معارف السنن (ج ۲ ص ۴۷۳) بحوالہ شرح المہذب ۱۲۱ م
- ۴۔ وقال شیخنا العثماني فی فتح الملہم ما ملخصہ: اقوال السلف بقدرہا المشترك تدل علی انہم لم یرضوا باطلاق الظاہریۃ بل ہم کالمجمعین علی انہم لا بد للسفر من تحدید حتی حدوده ابن حزم یصل مع شدۃ جودہ علی ظاہر تہ وکنہم لم یجدوا فی ذلک نصاً صریحاً ومع ذلک رأینا انہ صلی اللہ علیہ وسلم قدر ثلاثۃ ايام ویالیہا لمسح المسافر علی خفیہ وما احل لامرأۃ تؤمن باللہ وایوم الآخر ان تسافر بذہ المدة الا ومعہا ذو محرم لہا فظہر ان لہذہ المدة دخلاً فی تقدیر السفر الشرعی فاخترہ الحنفیۃ ما ملخصاً من فتح الملہم ج ۲ ص ۲۵۳ کتاب صلوة المسافرین وقصرہا ۱۲ انلاستاد محترم
- ۵۔ فتح الباری (ج ۲ ص ۴۶۷) باب فی کم یقصر الصلوة ۱۲ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۷۰) باب متى یقصر المسافر ۱۲

میل سے زیادہ کا ہوتا تھا لیکن آپ تین میل یا تین فرسخ ہی کے فاصلہ پر قصر پڑھنا شروع کرتے تھے۔
بہر حال اس باب میں کوئی صریح حدیث مرفوع موجود نہیں البتہ جمہور کے حق میں صحابہ کرامؓ کے آثار ہیں (راجع التعلیق الممجد) (ص ۱۲۷ حاشیہ ۷) باب المسافر یدخل المصا اور غیرہ متى يتم الصلاة ففيه تفصيل المسئلة)

مدت قصر | دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ کتنے دن اقامت کی نیت قصر کو باطل کر دیتی ہے۔
حضرت ربیعۃ الراسؓ کے نزدیک ایک دن ایک رات کی اقامت کی نیت سے آدمی مقیم ہو جاتا ہے۔ امام شافعیؒ، امام مالکؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک چار دن سے زائد اقامت کی نیت ہو تو قصر جائز نہیں، امام ابو زاعیؒ کے نزدیک بارہ دن اقامت

۱ مثلاً عن سالم ان ابن عمرؓ خرج الى ارض له بذات النصب فقصر وهي ستة عشر فرسخاً (۲۸ میل) مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۴۷۵) فی مسیرة کم یقصر الصلوة ، وعن علی بن ربیعۃ الوابی قال : سألت عبد اللہ بن عمرؓ الى کم تقصر الصلوة فقال اتعرف السويداء ، قال قلت لا ولكنی قد سمعت بہا ، قال ہی ثلاث لیال قواصد فاذا خرجت اليہا قصرنا الصلوة ۔ (قال النیموی) رواہ محمد بن الحسن فی الآثار و اسنادہ صحیح ، آثار السنن (ص ۲۱۴) باب ما استدل بہ علی ان مسافة القصر ثلاثة ايام ۔

والی ثلاثة ايام ذهب عثمان بن عفان وابن مسعود وسويد بن غفلة وحذيفة بن اليمان والشعبي و المغني وسعيد بن جبیر و محمد بن سيرين و ابو قلابہ و الثوري و ابن حبان و شريك بن عبد الله و ہور و اية عن عبد الله بن عمرؓ ، كذا في المعارف (ج ۴ ص ۴۷۳) نقلاً عن العمدة ۱۲ مرتب عنی عنہ

۲ و اقل منه ما قاله سعيد بن جبیر اذا وضعت رجلک بارض قوم فاتم ، كذا في المعارف (ج ۴ ص ۴۷۴) ۱۲ مرتب

۳ یہ چار دن یوم دخول اور یوم خسروج کے علاوہ ہوں گے ، معارف (ج ۴ ص ۴۷۴) ۱۲ م

۴ و فی یومی الدخول و الخسروج بعض تفصیل عنہ ، المعارف (ج ۴ ص ۴۷۴) ۱۲ م

۵ و مذہب احمد ان یئوی اکثر من احدى عشرین صلاة ، كما فی المغنی (حوالہ بالا) اور اکیس نمازوں کی مجموعی مدت چار دن سے کچھ زائد ہوتی ہے ۔ ۱۲ مرتب

۶ ان کا استدلال بھی حضرت ابن عمرؓ کے اثر سے ہے ”اذا اجعت ان تعیم اثنتی عشرة لیلة فاتم الصلوة “ ۔

مصنف عبد الرزاق (ج ۲ ص ۵۳۴ رقم ۴۳۴۲) باب الرجل یخرج فی وقت الصلوة ۱۲ مرتب

کی نیت قصر کو باطل کر دیتی ہے (کتابین الترمذی فی الباب) امام اسحاقؒ کے نزدیک انیس دن کی مدت کا اعتبار ہے۔ مدت کے سلسلہ میں سب سے زیادہ وسعت حضرت حسن بصریؒ کے مسلک میں ہے، ان کے نزدیک آدمی جب تک وطن اصلی واپس نہ پہنچ جائے وہ قصر کر سکتا ہے خواہ دوسرے مقامات پر کتنا ہی طویل قیام کیوں نہ ہو۔

اس باب سے میں امام ابوحنیفہؒ کا مسلک یہ ہے کہ پندرہ دن سے کم مدت قصر ہے اور پندرہ دن یا اس سے زائد قیام کی نیت کرنے کی صورت میں اتمام ضروری ہوگا۔

اس مسئلہ میں بھی کوئی صریح حدیث مرفوع نہیں ہے البتہ آثار صحابہؓ ملتے ہیں حنفیہ کی دلیل حضرت عبداللہ بن عمرؓ کا اثر ہے جسے امام محمدؒ نے کتاب الآثار میں روایت کیا ہے ”اخبیرنا ابوحنیفۃ حدثننا موسیٰ بن مسلم عن مجاہد عن عبداللہ بن عمر قال اذا كنت مسافراً فوطنت نفسك على اقامة خمسة عشر يوماً فأتمة الصلاة وان كنت تدري ناقص الصلاة“

ائمہ ثلاثہ کا استدلال حضرت سعید بن المسیبؒ کے اثر سے ہے وہ فرماتے ہیں ”اذا اقام أربعاً ملى أربعاً“ (ذکر الترمذی فی الباب)۔ یہی روایت امام طحاویؒ نے

لہ ان کے مسلک کا مدار حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی روایت مرفوعہ پر ہے جو امام ترمذیؒ نے اسی باب میں تعلیفاً ذکر کی ہے ”انه اقام في بعض اسفاره تسع عشرة يصلي ركعتين“ ۱۲ مرتب عفی عنہ

لہ ہو سکتا ہے کہ حضرت حسن بصریؒ کا استدلال حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی روایت سے ہو۔ کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا خرج من اهلہ لم یصل الا رکعتین (تمت) مجمع الیوم ”طحاوی (ج ۱ ص ۲۰۱) باب صلاة المسافر ۱۱ مرتب

لہ باب الصلاة في السفر (ص ۲۲) ، کنز فی بغیۃ الاعمی فی ذیل نصب الرایۃ (ج ۲ ص ۱۸۲) باب صلاة المسافر ۱۲ م

لہ حضرت سعید بن المسیبؒ کا ایک اثر حنفیہ کے مسلک کے مطابق بھی مروا ہے فرماتے ہیں ”اذا قدمت بلدك فاقمت خمسة عشر يوماً فأتمة الصلاة“ ، قال النیوی رواہ محمد بن الحسن فی النجج واسنادہ صحیح ، آثار الحسن (ص ۲۱۷) باب من قال ان المسافر یصیر مقيماً بنیۃ اقامة خمسة عشر يوماً ۱۲ رشید اشرف عفی عنہ

حضرت ابن عمرؓ کے علاوہ حضرت ابن عباسؓ سے بھی نقل کی گئی ہے۔ حضرت ابن عباسؓ سے دوسری روایت انیس دن کی ہے جسے امام ترمذیؒ نے تعلیقاً نقل کیا ہے، لیکن یہ روایت اول تو سنداً مزجوح ہے دوسرے اس حالت پر محمول ہے جبکہ اقامت کی نیت نہ کی گئی ہو (اسی طرح وہ تمام روایات جن میں پندرہ دن سے زیادہ کی مدت مذکور ہے وہ بھی اسی پر محمول ہیں) اس کے علاوہ حضرت ابن عباسؓ کی پندرہ دن والی روایت حضرت ابن عمرؓ کی روایت (مذکورہ بالا) سے بھی مؤید ہے۔ واللہ سبحانہ اعلم

بَابُ مَا جَاءَ فِي التَّطَوُّعِ فِي السَّفَرِ

علامہ نوویؒ شرح مسلم میں لکھتے ہیں: "اتفق العلماء على استحباب النوافل المطلقة في السفر واختلفوا في استحباب النوافل الراتبة فتركها ابن عمر وأخرون واستحبها الشافعي وأصحابه والجمهور" یعنی عام نوافل مثلاً اشراق، چاشت،

۱۔ کما فی نصب الرایۃ (ج ۲ ص ۱۸۲) باب صلاة المسافر، والردایۃ فی تخریج اہادیث البدایۃ (ج ۱ ص ۲۱۱ و ص ۲۱۲) باب صلاة المسافر۔ لیکن احقر کو ان دونوں حضرات کا یہ شرط حاوی میں تلاش بسیار کے باوجود نہ مل سکا۔ ۲۔ پھر امام ترمذی نے یہی روایت آگے موصولاً بھی ذکر کی ہے ص ۱۲

۳۔ لیکن اسے سنداً مزجوح قرار دینا مشکل ہے اس لئے کہ خود امام ترمذیؒ نے اس روایت کو "حسن غریب صحیح" قرار دیا ہے، اس کے علاوہ یہ بخاری (ج ۱ ص ۱۲۷) باب۔ جاری التقصیر وکم یقیم حتی یقصر میں بھی آئی ہے "قال اقام ابی صلی اللہ علیہ وسلم تسعة عشر یقصر فغن اذا سافرنا تسعة عشر قصرنا وان زدنا اتمنا" ۱۲ مرتب غنی عنہ

۴۔ پچھلے حاشیہ میں بخاری کے حوالہ سے حضرت ابن عباسؓ کی جو روایت ذکر کی گئی اس کی روشنی میں یہ توجیہ حدیث کے صرف مرفوع حصہ بخاری ہو سکے گی اس لئے کہ حضرت ابن عباسؓ نے فغن اذا سافرنا تسعة عشر قصرنا وان زدنا اتمنا کہہ کر اپنے مسک کی وضاحت کر دی ہے کہ ان کے نزدیک صرف انیس دن سے زائد دن کی اقامت کی نیت کا

اعتبار ہے ۱۲ مرتب غنی عنہ

۵۔ حضرت ابن عباسؓ کی اپنی تصریح کے بعد اس تائید میں قوت نہیں رہ جاتی ۱۲ مرتب

۶۔ (ج ۱ ص ۲۳۲) کتاب صلاة المسافرين وقصرها ص ۱۲

۷۔ لیکن حافظ ابن حجرؒ نے علامہ نوویؒ ہی کے حوالہ سے اس مسئلہ (تفعل فی السفر) میں تین قول نقل کئے ہیں بدین بیان

اقدامین اور تہجد وغیرہ مسافر کیلئے سفر میں پڑھنا سب کے نزدیک بالاتفاق جائز ہے البتہ سنن مؤکدہ جن کو رواتب بھی کہتے ہیں ان کے بارے میں اختلاف ہے ایک جماعت جن میں حضرت ابن عمرؓ بھی شامل ہیں ان کے ترک کی قائل ہے جبکہ امام شافعیؒ اور جمہور ائمہ و علماء ان کے پڑھنے اور استحباب کے قائل ہیں، حنفیہ کے نزدیک بھی اگر گنجائش ہو تو سنن رواتب کے ادا کرنے میں فضیلت ہے اور ترک کر دینے میں کوئی حرج نہیں اس لئے کہ حالت سفر میں سنن رواتب کی آکدیت ختم ہو جاتی ہے البتہ سنت فجر اس سے مستثنیٰ ہے اور سفر میں بھی اس کی آکدیت باقی رہتی ہے لہذا اس کی ادائیگی کا اہتمام کرنا چاہئے حضرت ابو ہریرہؓ، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد نقل فرماتے ہیں "لا تشد عوهما (ای رکعتی الفجر) وان طردتکم الخیل" اور خود نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سفر میں فجر کی سنتیں پڑھنا ثابت ہے امام بخاری فرماتے ہیں "ورکع النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی السفر رکعتی الفجر" چنانچہ مسلم شریف میں حضرت ابوقتاہ کی ایک طویل

۱۱۔ المنع مطلقاً (۲) الجواز مطلقاً (۳) الفرق بین الرواتب والمطلقة دہو مذہب ابن عمرؓ

اس کے بعد حافظ نے دو قول اور نقل کئے ہیں :-

(۱۲) الفرق بین التلیل والنہار فی المطلقة (۱۵) الفرق بین ما قبلہا وما بعدہا — یعنی رواتب قبلہ کا جواز اور بعدیہ کا عدم جواز — لان استطوع قبلہا لا یظن انہ منہا ، لانہ ینفصل عنہا بالاقامة وانتظار الامام غایباً ونحو ذلك بخلاف ما بعدہ فانہ فی الغالب یتمیم بہ فقد یظن انہ منہا — دیکھئے فتح الباری (ج ۲ ص ۴۷۶) باب من تطوع فی السفر فی غیرہ بالصلاۃ

ایک قول علامہ ہندوانی کا بھی ہے جسے علامہ عینیؒ نے نقل کیا ہے (۶) الفعل افضل فی حال النزول والترك فی حال السیر — دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۷ ص ۱۲۴) باب من لم يتطوع فی السفر بر الصلوة وقبلہا ۱۲ مرتب عنہ اللہ عنہ لہ دیکھئے اعلام السنن (ج ۷ ص ۲۸۹) باب التطوع فی السفر ۱۳ م

۱۴ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۷۹) باب فی تخفیفہا (ای رکعتی الفجر) ۱۴ م

۱۵ دلالت الحدیث علی تأکد سنتہ الفجر فی السفر (وغیرہ) ظاہرۃ فان طرد الخیل اکثر ما یکون فی اسفردون وغیرہ کذا قال صاحب اعلام السنن (ج ۷ ص ۱۹۲) باب التطوع فی السفر ۱۲ مرتب

۱۶ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۴۹) باب من تطوع فی السفر فی غیرہ بالصلوات وقبلہا ۱۳ م

۱۷ (ج ۱ ص ۲۳۹) باب قضاء الصلاۃ الفارقتہ واستحباب تعجیل قضائہا ۱۳ م

حدیث میں مروی ہے وہ سفر کے دوران آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز فجر کے قضا ہونے کا واقعہ نقل کرتے ہوئے فرماتے ہیں ”ثم اذن بلال بالصلاة فصلی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رکعتین ثم صلی الغداة فصنع كما كان يصنع كل يوم“ پھر بعض نے سنن فجر کے ساتھ مغرب کی سنن بعدیہ کو بھی ضروری قرار دیا ہے۔^۱

واضح رہے کہ تطوع فی السفر کے بارے میں مذکورہ اختلاف، روایات کے اختلاف سے پیدا ہوا ہے خود حضرت ابن عمرؓ کی روایات باہم متعارض ہیں۔ ایک روایت میں ان سے مروی ہے ”صحبت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فكان لا ین یذ فی السفر علی رکعتین و ابابیکر وعمر و عثمان کذلک“۔ اسی طرح انہی سے مروی ہے ”صلیت مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم الظهر فی السفر رکعتین و بعدھا رکعتین (کما فی الباب) نیز صلوٰۃ مغرب کے بارے میں بھی ابن عمرؓ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل نقل کیا ہے ”والمغرب فی الحضر والسفر سواء لا ینقص فی حضر ولا سفر وھی وتر النهار و بعدھا رکعتین“ (کما فی الباب) نیز حفص بن عاصم بن عمر بن الخطابؓ فرماتے ہیں ”صحبت ابن عمرؓ فی طریق مکة قال فصلی لنا الظهر رکعتین ثم اقبل و اقبلنا معه حتی جاء رجله و جلس و جلسنا معه فحانت منه التفاتة نحو حیث صلی فرأی ناساً قیاماً فقال : ما یصنع هؤلاء ؟ قلت : یسبحون ، قال : لو کنت مسجداً اتممت صلاتی،

۱۔ اعلا السنن (ج ۲ ص ۲۸۸)۔ ونقل العینی فی ”المعدة“ قال ہشام : رأیت محمداً کثیراً لا یتطوع فی السفر قبل الظهر ولا بعدہ ولا یدع رکعتی الفجر والمغرب و ما رأیتہ یتطوع قبل العصر ولا قبل العشاء و یصلی العشاء ثم یوتر (ج ۲ ص ۱۴۳) باب من لم یتطوع فی السفر و بر الصلوٰۃ و قبلہا ۱۲ مرتب

۲۔ صحیح بخاری (واللفظ لہ ج ۱ ص ۱۱۴۹) باب من لم یتطوع فی السفر و بر الصلوات و قبلہا ، و سنن ترمذی (ج ۱ ص ۹۷) ابواب السفر ، باب التقصیر فی السفر ۱۲ مرتب

۳۔ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۳۲) کتاب صلاۃ المسافرین و قصرہ ۱۲

۴۔ مراد ابن عمرؓ انہ لو کان مخیراً بین الاتمام و صلاۃ الراتبۃ لکان الاتمام احب الیہ لکنہ فہم من القصر التحفیف فلذلک کان لا یصلی الراتبۃ ولا یم۔ کذا فی مستح الباری (ج ۲ ص ۴۷۶) باب من لم یتطوع فی السفر و بر الصلوٰۃ ۱۳ مرتب

یا ابن اخی ! انی صحبت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی السفر فلم ینزد علی رکعتین حتی قبض اللہ الم اس کے بعد حضرت ابن عمرؓ نے بالترتیب خلفائے ثلاثہ کا عمل بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل کے مطابق نقل کیا اور پھر فرمایا ” وقد قال اللہ تعالیٰ : لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ “ یہ تو حضرت ابن عمرؓ کی روایات تھیں ان کے علاوہ اسی باب میں حضرت بابر بن عازبؓ کی روایت مروی ہے ” صحبت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ثمانیۃ عشر سفر فمارأیتہ ترک رکعتین إذا زاعت الشمس قبل الظهر : نہ بخاری میں ابن ابی لیلیٰ سے مروی ہے ” ما أخبرنا أحدنا نہ رأى النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلی الفی غیر أم هانیء ذکر أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم یوم فتم مکه اعتسل فی بیتها فصلی ثمانی رکعات الم ان تمام روایات میں سے بظاہر بعض بعض سے متعارض محسوس ہوتی ہیں اب اگر حنفیہ و جمہور کی بیان کردہ مذکورہ بالا تفصیل کو لیا جائے اور کہا جائے کہ ” سفر میں نوافل مطلقہ اور سنن رواتب دونوں کی اجازت ہے لیکن سوائے سنن فجر کے سنن رواتب کے مؤکدہ ہونے کی حیثیت سفر میں باقی نہیں رہتی اور گنجائش کی صورت میں ان کے ادا کرنے کی فضیلت ہے “ تو تمام روایات متعارضہ اپنے اپنے محل پر منطبق ہو جاتی ہیں فلیتأمل واللہ اعلم . (از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَاب مَا جَاءَ فِي صَلَاةِ الْإِسْتِسْقَاءِ

ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خرج بالناس یستقی فصلی بہم رکعتین ، جہا بالقراۃ فیہما “ استسقار کے لفظی معنی ” طلب السقیاء “ کے ہیں (یعنی بارش طلب کرنا)۔ صلوۃ الاستسقار کی مشروعیت پر اجماع ہے اور یہ حدیث اس کی سند ہے ۔ امام ابو حنیفہؒ سے جو یہ منقول ہے کہ استسقار میں کوئی نماز مسنون نہیں اس کا مطلب عموماً صحیح سمجھا

لہ (ج ۱ ص ۱۴۹) باب من تعوی فی السفر فی غیر در الصلوات و قبلہا ۱۲ م
لہ او طلب السقی دہو الاروار (یعنی سیرابی)۔ اور شریعت کی اصطلاح میں اس کی تعریف یہ ہے ” طلب السقیاء علی وجہ مخصوص من اللہ تعالیٰ لانزال الغیث علی العباد و دفع الجرب (قحط سالی) والقحط من البلاء “ کذا فی معارف النوری (جلد ۴) ام
لہ صلاۃ الاستسقار اذا دام النقطاع المطر مع الحاجۃ الیہ ولا تن فیہا الجماعۃ عند ابی حنیفہ رضی اللہ عنہ بل یصلون وذللاً
ان اجہوا ، والاستسقار عندہ انما ہو الدعاء والاستفقار۔ وقال شیخ الاسلام یجوز لوصلوا بجماعۃ (باقی بر صفحہ آئندہ)

نہیں کیا دراصل ان کا مقصد یہ ہے کہ سنت استسقاء صرف نماز ہی کے ساتھ خاص نہیں بلکہ محض دعا و استغفار سے بھی یہ سنت ادا ہو جاتی ہے لقولہ تعالیٰ : " اِسْتَغْفِرُ وَاَرْبَبُكُمْ اِنَّهُ كَانَ غَفَّارًا اَيْ سَلَّ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا "

اور صرف دعا و استغفار سے سنت استسقاء کا ادا ہو جانا ابو مروان سلمیٰ کی روایت سے ثابت ہے " قال خراجنا مع عمر بن الخطاب يستقی نماز ادا علی الاستغفار لهذا امام ابو حنیفہ کی مراد یہ نہیں ہے کہ سلاۃ استسقاء غیر مستنون ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کا ثبوت ناقابل انکار ہے۔

پھر نماز استسقاء کے طریقہ میں یہ اختلاف ہے کہ امام شافعیؒ کے نزدیک نماز استسقاء عیدین کی طرح بارہ تکبیرات زوائد پر مشتمل ہوتی ہے جبکہ حنفیہ کے نزدیک اس میں تکبیرات زوائد نہیں ہیں بلکہ دوسری نمازوں کی طرح صرف ایک تکبیر تحریمیہ ہے۔

کن لیس بسنة فهذا يفيد ان الجماعة فيها غير مكرهة بخلاف النفل المطلق ، غنية المستمل المعروف بالكبرى (ص ۴۲۷) صلاة الاستسقاء ۱۲ مرتب عفی عنه

تم اپنے پروردگار سے گناہ بخشو اور بیشک وہ بڑا بخشنے والا و کثرت سے تم پر بارش بھیجے گا، بیان القرآن سورۃ فوج (آیت ۲۸) معارف السنن (ج ۴ ص ۴۹۴) بحوالہ عمدة القاری ، علامہ عینیؒ نے یہ روایت مصنف ابن ابی شیبہ کے حوالہ سے نقل کی ہے ، دیکھئے عمدة القاری (ج ۷ ص ۲۵) باب الاستسقاء و خروج النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم لہم لیکن مصنف ابن ابی شیبہ کے حیدر آباد کن کے مطبوعہ نسخہ میں " نماز ادا علی الاستغفار کے بجائے نماز ادا علی الاستسقاء کے الفاظ مروی ہیں ، دیکھئے (ج ۲ ص ۴۷۴) من قال لا یصلی فی الاستسقاء ، اب اگر " نماز ادا علی الاستسقاء کے الفاظ کو درست قرار دیا جائے تو اس روایت سے استدلال واضح نہ ہو سکے گا۔

البتہ مصنف ابن ابی شیبہ (حوالہ بالا) ہی میں حضرت شعبیؒ سے مروی ہے " ان عمر بن الخطاب حنرج یتسقی فصعد المنبر فقال استغفروا ربکم ان کان غفارا یرسل السماء علیکم مدرارا و میددکم بأموال و بنین و یجعل لکم جنات و یجعل لکم انہارا استغفروا ربکم ان کان غفارا ثم نزل فقالوا یا امیر المؤمنین لو استسقیتم فقال لقد طلبتہ بمجادیع السماء التي یستنزل بہا المطر۔ اس سے بھی امام ابو حنیفہؒ کے مسلک کی تائید ہوتی ہے ۱۲ مرتب

۱۲ دہر و روایت عن احمد و یقول ابن المسیب و عمر بن عبد العزیز و کحول و ابن حریر ، معارف السنن (ج ۴ ص ۴۹۹) ۱۲ دہر و یقول مالک و الثوری و الاوزاعی و احمد و اسحاق و ابی ثور و ابی یوسف و محمد بن المشہور و غیر ہما من اصحاب

ابن حنیفہؒ لکن فی الساعات (ج ۲ ص ۴۹۹) ۱۲ مرتب

شافعیہ کا استدلال حضرت ابن عباسؓ کی روایت باب سے ہے جسے امام ترمذی نے آگے روایت کیا ہے اس میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں مروی ہے ”وصلی رکعتین کما کان یصلی فی العید“ لیکن ہم یہ کہتے ہیں کہ یہ تشبیہ تکبیرات زوائد میں نہیں ہے بلکہ نماز کی تعداد رکعات، خروج الی المیدان اور اجتماع میں ہے کیونکہ اگر اس نماز میں تکبیرات زوائد ہوتیں تو صحابہ کرامؓ اس کی تصریح ضرور فرماتے۔

”وحوّل رداءہ“ چادر کو پٹنا تاؤل کیلئے تھا کہ جس حالت میں آئے اس حالت میں واپس نہیں جائیں گے، پھر یہ امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک امام اور مقتدی دونوں کیلئے مسنون ہے جبکہ حنفیہ اور بعض مالکیہ کے نزدیک اس کی مسنونیت صرف امام

لے چنانچہ ابن عساکر نے حضرت ابن عباسؓ کی روایت نقل کی ہے جس میں حضرت ابن عباسؓ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز استسقاء کی کیفیت ذکر کی ہے ”فاستقبل القبلة فکبر وہ وصلی باصحابہ رکعتین چہر فیہا بالقرارة قرأ فی الاوّل اذا الشمس کورت۔ والثانیة“ والضحی ”ثم قلب رداءہ لتقلب السنة ثم حمد اللہ عزوجل واثنی علیہ ثم رفع یدیه فقال: اللهم فاحت بلادنا الیم“ کنز العمال (ج ۸ ص ۲۸۰ رقم ۱۹۳۲) صلاة الاستسقاء (الافعال) اور صاحب کنز العمال اس روایت کے بارے میں فرماتے ہیں ”ورجالہ ثقات“ اس روایت میں حضرت ابن عباسؓ نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز استسقاء کی کیفیت بیان فرمائی ہے لیکن اس میں کہیں تکبیرات زوائد کا تذکرہ نہیں۔

نیز معجم طبرانی اوسط میں حضرت انسؓ سے مروی ہے ”ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم استسقی فخطب قبل الصلاة واستقبل القبلة وحول رداءہ ثم نزل فصلى رکعتین لم یکبر فیہا الا تکبیرة“ نصب الراية (ج ۲ ص ۲۴۰ و ۲۴۱) باب الاستسقاء، یہ حدیث حنفیہ کے مسلک پر صریح ہے نیز اسی باب کے آخر میں امام ترمذی فرماتے ہیں ”روی عن مالک بن انس انه قال: لا یحیر فی صلاة الاستسقاء الا یکبر فی صلاة العیدین (ج ۱ ص ۱۰۰) ۱۲ رشید اشرفی عفا اللہ عنہ ۲ چنانچہ بعض روایات میں اس کی تصریح ہے، جعفر بن محمد اپنے والد سے نقل کرتے ہیں ”استسقی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وحول رداءہ لتحول القحط“ سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۶۶ رقم ۲) کتاب الاستسقاء۔ اور ابن عساکرؒ نے حضرت ابن عباسؓ کی روایت نقل کی ہے جس میں یہ الفاظ مروی ہیں ”ثم قلب رداءہ لتقلب السنة (القحط) کنز العمال (ج ۸ ص ۲۸۰ رقم ۱۹۳۲) صلاة الاستسقاء (الافعال)۔ نیز طبرانی کی طوالات میں حضرت انسؓ کی حدیث میں یہ الفاظ مروی ہیں ”ولکن قلب رداءہ لکی یتقلب القحط ای الخصب“ نصب الراية (ج ۲ ص ۲۴۳) آخر باب الاستسقاء ۱۲ رشید اشرفی کان اللہم و بوللہ۔

کے حق میں ہے، یہی مسلک ہے حضرت سعید بن المسیبؓ، عروہ اور سفیان ثوریؓ کا، حنفیہ کا کہنا یہ ہے کہ روایات میں صرف آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تحویل رداء کا ذکر آیا ہے اور یہ ایک غیر مدرک بالقیاس عمل ہے لہذا اپنے مورد پر منحصر ہے گا اور مقتدی کو امام پر قیاس کرنا درست نہ ہو گا۔

۱۔ لیکن حافظ زلیعیؒ نصب الراية (ج ۲ ص ۲۴۳، باب الاستسقاء) میں فرماتے ہیں: وقول المصنف رحمه الله: "ولا يقلب القوم اردتهم لان النبي صلى الله عليه وسلم لم ينقل عنه انه امرهم بذلك" مشكل، لان عدم النقل ليس دليلاً على عدم الوقوع وايضاً فالقوم قد تحولوا بحضرة عليه الصلوة والسلام ولم يتكبر عليهم، وتقرير اشارة حكم كما دروني مسند احمد (ج ۴ ص ۴۱) في حديث عبد الله بن زيد انه عليه السلام حول رداءه فقلبه ظهر البطن وتحول الناس معه "گویا حافظ زلیعیؒ اس روایت میں "تحول الناس معه" کے جملہ سے تحویل رداء کے عمل میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ لوگوں کی شرکت کو ثابت کر رہے ہیں۔

لیکن علامہ ظفر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ اعلاہ السنن (ج ۸ ص ۱۵۱، باب الاستسقاء بالدعاء وبالصلوة) میں فرماتے ہیں کہ "تحول الناس معه" کا مطلب یہ نہیں ہے کہ لوگوں نے بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تحویل رداء کا عمل کیا اس لئے کہ "تحول" تحویل کے معنی میں نہیں بلکہ "انصراف" یعنی پھرنے کے معنی میں آتا ہے، لہذا حدیث میں تحویل رداء کے عمل میں شرکت نہیں بلکہ قبلہ کی طرف متوجہ ہونے میں شرکت مراد ہے اس لئے کہ عبد اللہ بن زید کی روایت کے الفاظ میں "رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم حين استسقى منا اطال الدعاء واكثر المسئلة، قال ثم تحول الى القبلة وحول رداءه فقلبه ظهر البطن وتحول الناس معه" لیکن اس پر یہ اشکال ہو سکتا تھا کہ لوگ تو پہلے ہی قبلہ کی طرف متوجہ تھے تو جب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم خطبہ سے فارغ ہو کر لوگوں کی طرف سے منہ پھیر کر قبلہ کی طرف متوجہ ہوئے اس وقت انصراف الی القبلة میں لوگوں کی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ شرکت کیسے ہوئی؟

اس اعتراض کا علامہ عثمانیؒ نے یہ جواب دیا ہے کہ خطبہ سنتے وقت لوگ عموماً امام کی طرف اس طرح متوجہ ہوتے ہیں کہ ان میں سے بہت سے قبلہ سے پھر جاتے ہیں اب حدیث میں مراد یہ ہے کہ جب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم خطبہ سے فارغ ہو کر قبلہ کی طرف پھرے تو آپ کے ساتھ لوگ بھی صحیح طریقہ سے قبلہ کی طرف متوجہ ہو گئے۔ واللہ اعلم مزید تفصیل اعلاہ السنن میں دیکھی جاسکتی ہے ۱۲ مرتبہ عفی عنہ

۲۔ پھر تحویل رداء کی کیفیت علامہ عثمانیؒ نے فتح الملہم (ج ۲ ص ۴۴۱، کتاب صلاة الاستسقاء) میں "حلیہ" کے حوالہ سے نقل کی ہے "وقال محمد: يقلب الامام رداءه اذا مضى صدر من الخطبة فان كان مربيعاً جعل اعلاه اسفله وان كان مدوراً جعل الايمن على الايسر والايسر على الايمن وان كان قباء جعل البطانة خارجاً والظاهرة داخلية" اسفله اعلاه وان كان مدوراً جعل الايمن على الايسر والايسر على الايمن وان كان قباء جعل البطانة خارجاً والظاهرة داخلية

بَابُ فِي صَلَاةِ الْكُسُوفِ

کسوف کے لغوی معنی تغیر کے ہیں پھر عرفاً یہ لفظ سورج گرہن کے ساتھ خاص ہو گیا، اور خسوف چاند کے گرہن کو کہا جاتا ہے۔

یہاں چند مسائل بحث طلب ہیں :

پہلی بحث یہ ہے کہ بعض محدثین نے یہ اعتراض کیا ہے کہ کسوف شمس (اسی طرح خسوف قمر) کوئی غیر معمولی واقعہ نہیں ہے بلکہ ایک ایسا واقعہ ہے جو طبعی اسباب کے ماتحت رونما ہوتا ہے جیسے طلوع و غروب، اور اس کا ایک خاص حساب مقرر ہے چنانچہ سالوں پہلے بتایا جاسکتا ہے کہ فلاں وقت کسوف یا خسوف ہوگا، لہذا اس واقعہ کو خارق عادت قرار دے کر اس پر گہرانا اور نماز و استغفار کی طرف متوجہ ہونا کیا معنی رکھتا ہے ؟

اس کا جواب یہ ہے، اولاً تو کسوف اور خسوف غماہ اسباب طبعیہ کے ماتحت ہوں باری تعالیٰ

تحويل رداء کی مزید تفصیل اور صورتیں عمدة القاری (ج ۷ ص ۲۵، باب الاستسقاء وخروج النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی الاستسقاء) میں دیکھی جاسکتی ہے۔

پھر تحويل رداء کس وقت کی جائے گی اس میں بھی تفصیل ہے، علامہ عینیؒ فرماتے ہیں: ”و وقت التحويل عندنا عند مغنی صدر الخطبة، وبہ قال ابن الماجشون، وفيہ رواية ابن العثائم بعد تمامها وقيل بين الخطبتين والمشهور عن مالك بعد تمامها وبہ قال الشافعي، كذا في العمدة (ج ۷ ص ۲۵) باب الاستسقاء الخ۔“

پھر استسقاء کی بحث میں اور بھی متعدد مسائل پر کلام ہے مثلاً صلاة استسقاء سنت مؤکدہ ہے یا مستحب ؟

اس میں فتراءت مٹا ہے یا جہراً ؟ خطبہ استسقاء نماز سے پہلے ہے یا بعد ؟ استسقاء کے موقعہ پر

لاتھاٹھ اٹھانے کا کیا طریقہ ہے ؟ وغیرہ، ان مسائل کی تفصیل کیلئے دیکھئے عمدة القاری (ج ۷ ص ۲۴ تا ۶۱) ابواب

الاستسقاء، معارف السنن (ج ۲ ص ۴۹۱ تا ۵۰۰)، اعلیٰ السنن (ج ۸ ص ۱۴۷ تا ۱۵۸) باب الاستسقاء بالیدار وبالعلاء، والشمس

لہ قال طائفة من اهل اللغة: الكسوف يستعمل في الشمس والخسوف في القمر وهو المشهور في السنة الفقہاء واختاره

الفرار و ثعلب و ادعی الجوهري انه هو الالفح، وقيل هو المتعين، وقيل: هو بالعكس، وقيل بالترادف في الاستعمال

لاني اصل اللغة، وانظر للتفصيل ”لسان العرب“ وشرحي أیصح العمدة والفتح۔ كذا في معارف النورانی (ج ۵ ص ۱۱۲) ام

کی قدر کاملہ کا منظر ہیں اس لئے اس کی عظمت و جلال کے اعتراف کیلئے نماز مشروع ہوئی۔

ثانیاً درحقیقت کسوف و خسوف اس وقت کی ایک ادنیٰ جھلک دکھلا دیتے ہیں جب تمام اجرام فلکیہ بے نور ہو جائیں گے، اس اعتبار سے یہ واقعات مذکور آخرت ہیں (لہذا ایسے مواقع پر رجوع الی اللہ ہی مناسب ہے) ثالثاً اللہ تعالیٰ کی طرف سے پچھلی امتوں پر جتنے عذاب آئے ان کی شکل یہ ہوئی کہ بعض معمولی امور جو روزمرہ اسباب طبعیہ کے ماتحت ظاہر ہوتے رہتے ہیں اپنی معروف حد سے آگے بڑھ گئے تو عذاب کی شکل اختیار کر گئے مثلاً قوم نوح پر بارش اور قوم عاد پر آندھنی وغیرہ، اسی بنا پر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں منقول ہے کہ جب تیز ہوائیں چلتیں تو آپ کا چہرہ متغیر ہو جاتا اس ڈر سے کہ کہیں یہ ہوائیں بڑھ کر عذاب کی صورت نہ اختیار کر لیں چنانچہ ایسے مواقع پر آپ بطور خاص دعا و استغفار میں مشغول ہو جاتے۔ اسی طرح یہ کسوف و خسوف بھی اگرچہ طبعی اسباب کے تحت رونما ہوتے ہیں لیکن اگر یہ اپنی معروف حد سے بڑھ جائیں تو عذاب بن سکتے ہیں خاص طور سے جدید سائنس کی تحقیق کے مطابق کسوف و خسوف کے لمحات انتہائی نازک ہوتے ہیں کیونکہ کسوف کے وقت چاند سورج اور زمین کے درمیان حائل ہو جاتا ہے تو سورج اور زمین دونوں اپنی کشش ثقل سے اسے اپنی طرف کھینچنے کی کوشش کرتے ہیں، ان لمحات میں خدا نخواستہ اگر کسی ایک جانب کی کشش غالب آجائے تو اجرام فلکیہ کا سارا نظام درہم برہم ہو جائے لہذا ایسے نازک وقت میں رجوع الی اللہ کے سوا چارہ نہیں۔

۱۔ کافی قولہ تعالیٰ: فَفُتِحَتْ أَبْوَابُ السَّمَاءِ بِآيٍ مُّبِينٍ ۖ سورۃ قمر رقم الآیۃ ۱۱، ترجمہ: پس ہم نے

کثرت سے برسنے والے پانی سے آسمان کے دروازے کھول دیے ۱۲ مرتب

۲۔ کافی قولہ تعالیٰ: إِنَّا أَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِيحًا صَرْصَرًا فِي يَوْمٍ مُّثَمِّرٍ ۖ سورۃ قمر رقم الآیۃ ۱۹،

ترجمہ: ہم نے ان پر ایک سخت ہوا بھیجی ایک مسلسل نحوست کے دن میں۔ ۱۲ مرتب

۳۔ چنانچہ حضرت انسؓ سے مروی ہے فرماتے ہیں: ”کانت الريح الشديدة اذا هبت عرف ذلك في وجه النبي

صلی اللہ علیہ وسلم“ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۴۱) ابواب الاستقار، باب اذا هبت الريح ۱۲ مرتب

۴۔ وقع عندیابی یعلیٰ باسناد صحیح عن قتادة عن انس ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان اذا لاجت ریح شديدة

قال: اللهم انی استسک من خیر ما امرت بہ واعدذک من شر ما امرت بہ ۖ کذا فی فتح الباری (ج ۲ ص ۴۲۱)

(۴۲۲) باب اذا هبت الريح ۱۲ مرتب

دوسری بحث صلوٰۃ کسوف کی شرعی حیثیت سے متعلق ہے۔ جمہور کے نزدیک صلوٰۃ کسوف سنت مؤکدہ ہے، بعض مشائخ حنفیہ اس کے وجوب کے قائل ہیں، جبکہ امام مالکؒ نے اسے جمعہ کا درجہ دیا ہے وکیل انہما فرض کفایۃ۔

تیسری بحث صلوٰۃ کسوف کے طریقہ سے متعلق ہے حنفیہ کے نزدیک صلوٰۃ کسوف اور عام نمازوں میں کوئی فرق نہیں (چنانچہ اس موقعہ پر دو رکعتیں معروف طریقہ کے مطابق ادا کی جائیں گی، جبکہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک صلوٰۃ کسوف کی ہر رکعت دو رکوعوں پر مشتمل ہے۔

ان حضرات کا استدلال حضرت عائشہؓ، حضرت اسماءؓ، حضرت ابن عباسؓ، حضرت عبداللہ بن عمرو ابن العاصؓ اور حضرت ابوہریرہؓ وغیرہ کی معروف روایات سے ہے جو صحاح میں مروی ہیں اور ان میں

لے دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۷ ص ۶۱) کتاب الکسوف، باب الصلوة فی کسوف الشمس۔ ثم ان الجماعة فی صلاۃ کسوف سنة عندنا بشرط وجود من یقیم الجماعة والأعیاد والأصلوا فرادی، وذهب بعض فقہار الحنفیۃ الی وجوب الجماعة، کما فی البحر وغیرہ عن السراج الوہاج۔ معارف السنن (ج ۵ ص ۲) ۱۲ مرتب عنی عنہ

لے وفی البدائع (ج ۱ ص ۲۸۱) قال فان لم یقفہ الامام حینئذ صلی الناس فیرادی ان یشار و رکعتین وان شاءوا ربعاً، والارباع افضل اھـ۔ ومثلہ فی رد المحتار عن المعراج، ولكن ہذا فی صورة اداء صلوٰۃ افراد الجماعة نعم فی الدر المختار عن المجتبیٰ مطمناً، وظاہر الروایۃ ہوا رکعتان الی ان تخیلی، تفصیل کے لئے دیکھئے

معارف السنن (ج ۵ ص ۲) ۱۲ مرتب

۴۰ وقال بعض اصحابہم یجوز الركوعان الی اربع فی رکعة واحدة ایضاً، کذا فی المعارف (ج ۵ ص ۲) نقلاً عن لعمروۃ ۱۲ م

۴۱ کما فی روایۃ مسلم (ج ۱ ص ۲۹۶، کتاب الکسوف) وفيہا " فاقراً رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قرارة طویلة ثم کبر

فرکح رکوعاً طویلاً ثم رفع راسہ فقال سمع اللہ من حمدہ ربنا ذلک الحمد ثم قام فاقتر قرارة طویلة ہی ادنی من القراءة الاولی

ثم کبر فرکح رکوعاً طویلاً ہوا دنی من الركوع الاول ثم قال سمع اللہ من حمدہ ربنا ذلک الحمد ثم سجد، واحسرجہ

البخاری بتغیر فی اللفظ (ج ۱ ص ۱۴۵) ابواب الکسوف، باب لا تشکف شمس لموت احد ولا لحياتہ ۱۲ مرتب

۴۲ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۹۸) کتاب الکسوف ۱۳ م

۴۳ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۴۳) باب صلاۃ الکسوف جماعة ۱۲ مرتب

۴۴ کما فی الصمیمین للبخاری (ج ۱ ص ۱۴۳) باب طول السجود فی الکسوف (مسلم (ج ۱ ص ۲۹۹،

کتاب الکسوف) ۱۲ مرتب

۴۵ کما عند النسائی (ج ۱ ص ۲۱۸) کتاب الکسوف، باب کیف صلوٰۃ الکسوف ۱۲ مرتب

۴۶ مثلاً حضرت جابر بن عبداللہ کی روایت صحیح مسلم میں مروی ہے دیکھئے (ج ۱ ص ۲۹۷) ۱۲ مرتب

دورکوع کی تصریح پائی جاتی ہے۔

حنفیہ کا استدلال ان احادیث سے ہے جو ایک رکوع پر دلالت کرتی ہیں۔

① صحیح بخاری میں حضرت ابوبکرؓ کی روایت ”خفت الشمس علی عهد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فخرج یحییٰ رداءہ حتی انتہی الی المسجد وثاب الیہ الناس فصلی بہم رکعتین“ اور نسائی میں حضرت ابوبکرؓ کی اس روایت میں یہ الفاظ مروی ہیں ”فصلی رکعتین کما تصلون“

② دوسری دلیل نسائی میں حضرت سمروہ بن جندب کی ایک طویل روایت ہے جس میں وہ فرماتے ہیں ”فصلی نقام کا طول قیام ما قام بنا فی صلوٰۃ قط ما نسمع لہ صوتاً ثم رکع بنا کا طول رکوع ما رکع بنا فی صلوٰۃ قط ما نسمع لہ صوتاً ثم سجد بنا کا طول سجود ما سجد بنا فی صلوٰۃ قط لا نسمع لہ صوتاً ثم فعل ذلك فی الركعة الثانية مثل ذلك“ اس میں صرف ایک ہی رکوع کا ذکر ہے۔

③ تیسری دلیل حضرت نعمان بن بشیرؓ کی روایت ہے یہ بھی سنن نسائی میں مروی ہے ”قال اذا خفت الشمس والقمر فصلوا کاحداث صلاۃ صلیتموها“

۱۔ (ج ۱ ص ۱۳۵) باب الصلوٰۃ فی کسوف القمر ۱۲ م

۲۔ (ج ۱ ص ۲۲۳) باب الامر بالرداء فی الکسوف ، نسائی ہی میں حضرت ابوبکرؓ کی ایک دوسری روایت میں ”فصلی رکعتین مثل صلوٰۃ تکم ہذہ“ کے الفاظ مروی ہیں (ج ۱ ص ۲۲۱) قبیل باب ”قد رالقراۃ فی صلوٰۃ الکسوف“ ابن حبان اور حاکم کی روایت میں بھی ”فصلی بہم رکعتین مثل صلوٰۃ تکم“ کے الفاظ مروی ہیں ، التلخیص الحسبیر ، (ج ۲ ص ۸۸ و ۸۹ رقم ۶۹۸) کتاب صلوٰۃ الکسوف ۱۲ مرتب

۳۔ (ج ۱ ص ۲۱۹) باب کیف صلاۃ الکسوف ، واحسنہ ابو داؤد (ج ۱ ص ۱۶۸) کتاب الکسوف ، باب من قال اربع رکعات ۱۲ مرتب

۴۔ (ج ۱ ص ۲۱۹) باب کیف صلاۃ الکسوف ، نسائی (ج ۱ ص ۲۱۹ و ۲۲۰) ہی میں حضرت نعمان بن بشیرؓ سے یہ روایت ان الفاظ کے ساتھ بھی مروی ہے ”آن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فصلی عین انکسفت الشمس مثل صلوٰۃ تکم ویسجد ۱۲ مرتب

(۴) چوتھی دلیل نسائی ہی میں قیسہ بن مخارق ہلالی کی روایت ہے "قال کفت الشمس

وفحن اذ ذاک مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بالمدینۃ فخرج فزعاً
یجر ثوبہ فصلی رکعتین اطالہما فوافقی انصرافہ انجلاء الشمس فحمد اللہ
راثنی علیہ ثم قال : ان الشمس والقمر آیتان من آیات اللہ وانہما
لا ینکسفان لموت احد ولا لحياتہ فاذا رأیتما یتحدان من ذلک شیئاً فصلوا کا حدث
صلوة مکتوبہ صلیتموها

(۵) مستدر احمد میں حضرت محمود بن لبید کی روایت ہے جس میں وہ کسوف اور صلاۃ کسوف
کی تفصیل بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں "ثم قام رای النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقراً

لہ (ج ۱ ص ۲۱۹) باب کیف صلاۃ الکسوف ، واحسنہ ابو داؤد (ج ۱ ص ۱۶۸) کتاب الکسوف ، باب من
قال اربع رکعات ۔ یہ روایت حضرت بلالؓ سے بھی مرفوعاً مروی ہے "ان الشمس والقمر لا ینکسفان لموت
احد ولا لحياتہ ولكنہما آیتان من آیات اللہ فاذا رأیتما یتحدان من ذلک فصلوا کا حدث صلاۃ صلیتموها (قال البیہقی)
رواہ البزار والطبرانی فی الاوسط والکبیر وعبد الرحمن بن ابی لیلیٰ لم یدرک بلالاً وبقیۃ رجب لہ ثقات ،
..... لیکن اس انقطاع کے بارے میں علامہ بنوریؒ معارف (ج ۵ ص ۱۶) میں لکھتے ہیں ؛ ولا یضر هذا
الانقطاع للشواہد المتصلة التي سبقت علی ان الغالب ان الواسطۃ صحابی وعلی الاقل من كبار التابعین فلا یضر
مثل هذا الانقطاع اصلاً عند التحقيق ۱۱ ۱۲ مرتب غفی عنہ

۱۱ یعنی جب تم ان نشانیوں میں سے کوئی چیز دیکھو تو اس طرح نماز پڑھو جیسی فرض نماز تم نے ابھی پڑھی
دیر پہلے پڑھی تھی ۔ یہاں "احدث صلاۃ مکتوبہ صلیتموها" سے مراد صلاۃ فحبر ہے جس سے
معلوم ہوا کہ صلاۃ کسوف کو نماز فحبر کے ساتھ تشبیہ دی جا رہی ہے لہذا نماز کسوف کے
رکوع بھی نماز فحبر کی طرح ہوں گے ، اور نماز فحبر کے "احدث صلاۃ" کا مصداق ہونے کی دلیل
بخاری و بیہقی میں حضرت عائشہؓ کی روایت ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے صلاۃ
کسوف چاشت کے وقت ادا فرمائی تھی دیکھئے بخاری (ج ۱ ص ۱۴۳) ، ابواب الکسوف ، باب التعوذ من غدا
الغیر فی الکسوف) وسنن کبریٰ (ج ۳ ص ۳۲۳) کتاب صلاۃ الخسوف ، باب کیف یصلی فی الخسوف)

لہذا اس سے پہلے کی "احدث صلاۃ مکتوبہ" کا مصداق نماز فحبر ہو سکتی ہے ۱۲ مرتب غفی عنہ

۱۳ (قال البیہقی) رد ما احمد و رجالہ رجال الصیح ، مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۲۰۷) باب الکسوف ۱۲ مرتب

بعض الذاریات " ثم رکع ثم اعتدل ثم سجد سجدتین ثم قام بفعل
کما فعل الاولیٰ "۔

اس پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ حضرت محمود بن لبید کا سماع آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نہیں
ہے لیکن علامہ نمبویؒ نے اس اعتراض کا جواب دیتے ہوئے مفصل دلائل کے ساتھ ان کا سماع ثابت کیا
ہے اور اگر بالفرض سماع ثابت نہ بھی ہو تو زیادہ سے زیادہ یہ حدیث مرسل ہوگی جو جمہور کے نزدیک
حجت ہے۔

ان تمام روایات سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صلاۃ کسوف
کو نماز فجر کی طرح پڑھنے کا حکم دیا اور اس میں کوئی نیا طریقہ اختیار کرنے کی تلقین نہیں فرمائی۔

جہاں تک ائمہ ثلاثہ کی مسئلہ روایات کا تعلق ہے سوان کا جواب بعض حنفیہ نے یہ دیا ہے کہ
آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز کسوف میں نہایت طویل رکوع فرمایا تھا جب کافی دیر ہو گئی تو درمیانی
صفوں کے حضرات نے یہ خیال کیا کہ کہیں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اٹھ نہ گئے ہوں جس کی بنا پر بعض
صحابہ کرام نے رکوع سے اٹھ کر آپ کو دیکھا اور جب یہ نظر آیا کہ آپ ابھی تک رکوع میں ہیں تو دوبارہ
رکوع میں چلے گئے، ان سے پیچھے والے لوگوں نے یہ سمجھا کہ یہ دوسرا رکوع ہوا ہے۔

یہ جواب خاصا مشہور ہے لیکن اس پر اطمینان نہیں ہوتا کیونکہ اول تو حضرت ابن عباسؓ کی حدیث
باب کے الفاظ یہ ہیں "انہ ملّی فی کسوف اثم رکع ثم قس اثم رکع ثم سجد
سجدتین والاخری مثلها" جس سے معلوم ہوتا ہے کہ دونوں رکوعوں کے درمیان قرارت
بھی ہوئی تھی دوسرے اس لئے کہ اگر بالفرض پچھلی صفوں کے صحابہ کرام کو ایسی غلط فہمی ہوئی ہوتی تو نماز
کے بعد وہ زائل ہو جانی چاہئے تھی کیونکہ صحابہ کرام نماز کا بہت اہتمام فرماتے تھے اور کوئی غیر معمولی بات

۱۔ دیکھئے التعلیق الحسن علی آثار السنن (ص ۲۶۵) باب کل رکعة برکوع واحد ۱۲ مرتب

۲۔ کافی "بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع" (ج ۱ ص ۲۸۱ فصل فی صلوۃ الکسوف والخسوف) و "فتح القدیر" (ج ۱ ص ۳۳۵)

باب صلاۃ الکسوف ۱۲ مرتب

۳۔ جیسا کہ روایات میں اس کا ذکر ہے مثلاً ابوداؤد میں حضرت عبداللہ بن عمرو کی روایت "قال انکسفت الشمس علی عہد
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقام رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لم یکد یرکع ثم رکع فلم یکد یرفع ثم رفع فلم یکد یسجد الخ"

(ج ۱ ص ۱۶۹، کتاب الکسوف، باب من قال یرکع رکعتین) ۱۲ مرتب

ہوتی تو اس کی تحقیق کر لیا کرتے تھے لہذا یہ بات بہت بعید ہے کہ پچھلی صفوں کے صحابہ کرام تمام عمر اس غلط فہمی میں مبتلا رہے ہوں اور ان پر حقیقت حال واضح نہ ہو سکی ہو۔

لہذا صحیح توجیہ وہ ہے جسے صاحب بدائع، حضرت شیخ الہند اور حضرت شاہ صاحب نے اختیار کیا ہے، اور وہ یہ کہ صلوٰۃ الکسوف میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے بلاشبہ دو رکوع ثابت ہیں بلکہ پانچ رکوع تک بھی روایات میں ملتا ہے لیکن یہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت تھی اور واقعہ یہ تھا کہ اس نماز میں بہت سے غیر معمولی واتعات پیش آئے اور آپ کو جنت اور جہنم کا نظارہ

۱۔ بدائع (ج ۱ ص ۲۸۱) فصل فی صلوٰۃ الکسوف والنخوف۔ فنقل العلامة الکاسانی عن شیخ ابی منصور عن ابی عبد اللہ البلقی انہ قال: ان الزیادۃ ثبتت فی صلوٰۃ الکسوف لا للکسوف بل للاحوال اعترضت حتی روى أنه صلى الله عليه وسلم تقدم في الركوع حتى كان كمن يأخذ شيئاً ثم تأخر كمن ينفذ عن شئ فيجوز ان تكون الزيادة منه باعتراف تلك الاحوال، فمن لا يعرفها لا يسع التكلم فيها، ويحتمل ان يكون فعل ذلك لانه سنة فلما اشكل الامر لم يعدل عن المعتمد عليه الا سيقين ۱۲ مرتب عفی عنه

۲۔ دلائلہ مک فی معارف النبوری (ج ۵ ص ۱۸) ۱۲ م

۳۔ ایک اور دو رکوع والی روایات ہم بھی ذکر کر چکے ہیں، حضرت عائشہؓ کی ایک روایت میں تین رکوعوں کا بھی تذکرہ ہے چنانچہ وہ فرماتی ہیں ”فقام بالناس قیاماً شديداً يقوم بالناس ثم يركع ثم يقوم ثم يركع ثم يقوم ثم يركع فرکعتین فی کل رکعة ثلاث رکعات، رکع الثالثہ ثم سجد“ سنن نسائی (ج ۱ ص ۲۱۵) باب کیف صلاۃ الکسوف، نسائی ہی میں حضرت ابن عباسؓ کی ایک روایت میں چار رکوع کا ذکر ہے ”ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صلی لکسوف الشمس ثمانی رکعات واربع سجودات“ (ج ۱ ص ۲۱۳) اول روایت فی ”باب کیف صلاۃ الکسوف، اور سنن ابی داؤد میں حضرت ابی بن کعب کی روایت میں پانچ رکوع کا ذکر ہے ”ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلی بہم وقرأ سورة من الطول وركع خمس رکعات وسجد سجدتين ثم قام الثانية فقرأ سورة من الطول وركع خمس رکعات وسجد سجدتين ثم جلس“ (ج ۱ ص ۱۶۷) باب من قال اربع رکعات، لیکن علامہ نمبویؒ آثار السنن (ص ۲۶۱) باب صلاۃ الکسوف بخمس رکعات فی کل رکعة میں فرماتے ہیں، رواه ابو داؤد وفي اسنادہین وہی مرویہ بسند قوی فی تہذیب الآثار لابن حبریر، مک نقل النبوری عن الشيخ الانور نور اللہ مروتہ فی المعارف (ج ۵ ص ۳)

۱۲ رشید اشرف عفا اللہ عنہ

کرایا گیا، لہذا اس نماز میں آپ نے غیر معمولی طور پر کئی رکوع فرمائے لیکن یہ رکوع جزو صلاۃ نہیں تھے بلکہ سجدہ شکر کی طرح رکوعاتِ تَخَشُّع تھے جو آپ کی خصوصیت تھے اور ان کی ہیئت نماز کے عام رکوعوں سے کسی قدر مختلف تھی۔ یہی وجہ ہے کہ بعض صحابہ کرامؓ نے ان رکوعاتِ تَخَشُّع کو شمار کیا اور ایک سے زائد رکوع کی روایت کر دی اور بعض نے ان کو شمار نہیں کیا، اس کی دلیل یہ ہے کہ اول تو ان رکوعاتِ زائدہ میں روایات کا اختلاف ہے جس کی کوئی توجیہ اس کے سوا ممکن نہیں دوسرے نماز کے بعد آپ نے جو خطبہ دیا اس میں آپ نے صراحۃً امت کو یہ حکم دیا کہ ”فاذا رأیتہ من ذلک شیئاً فصلوا کا حدیث صلاۃ مکتوبۃ صلیتموها“ اس حدیث میں آپ نے نہ صرف امت کو ایک سے زائد رکوع کی تعلیم نہیں دی بلکہ اس کے خلاف تصریح فرمائی کہ یہ نماز فجر کی نماز کی طرح ادا کر دو اگر ایک سے زائد رکوع جزو صلاۃ ہوتے تو آپ یہ حکم نہ دیتے۔

شافعیہ اس حکم کے بارے میں یہ کہتے ہیں کہ نماز فجر کے ساتھ تشبیہ تعداد رکوع میں نہیں بلکہ تعداد رکعات میں ہے یعنی فجر کی نماز کی طرح صلوۃ کسوف کی بھی دو رکعتیں ادا کی جائیں۔

لیکن یہ تاویل اس لئے درست معلوم نہیں ہوتی کہ اگر صرف تعداد رکعات کی بات ہوتی

۱۔ کما فی روایۃ ابن عباسؓ ”قالوا یا رسول اللہ رأیناک تنادلث شیئاً فی مقامک ثم رأیناک تکھکت فقال انی رأیت الجنة وتناولت عنقوداً ولوا صلبہ لاکتم منه ما بقیت الدنیا وأریت النار فلم ارمضراً کالیوم قط اقلع (الفتح والشرح) صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۴۴) باب صلوۃ الکسوف جماعة، ورواہ مسلم (ج ۱ ص ۲۹۸) کتاب الکسوف، واخرجہ النسائی (ج ۲ ص ۲۳۱) قدر القراءۃ فی صلوۃ الکسوف ۲۔ سجدہ تَخَشُّع کا ثبوت قولاً وفعلًا وارد ہوا ہے ”عن عکرمۃ قال قبل لابن عباس بعد صلاۃ الصبح ماتت فلانۃ لبعض ازواج النبی صلی اللہ علیہ وسلم فسیقیل لہ آتسجد ہذہ الساعۃ فقال ألیس قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ”اذا رأیتم آیۃ فاسجدوا“ فای آیۃ اعظم من ذلک ازواج النبی صلی اللہ علیہ وسلم، ترمذی (ج ۲ ص ۲۵۲) ابواب المناقب باب فی فضل ازواج النبی صلی اللہ علیہ وسلم علامہ بخاریؒ نے مستدرک حاکم کے حوالہ سے سندِ حیدر کے ساتھ حضرت انسؓ کی روایت نقل کی ہے ”قال لما دخل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مکۃ یوم الفتح استشر فی الناس“ فوضع رأسہ علی حبلہ متخشعاً“ معارف (ج ۵ ص ۱۹) ۱۲ مرتب غنی عنہ

۳۔ وثبت عن ابن عباس من عملہ تعددہ (امی الرکوع) فی الاولی لا الثانیۃ وکبیرا صلوۃ الآیات، کذا فی المعارف (ج ۵ ص ۱۹) اس بھی اس بات کی تائید ہوتی ہے کہ زائد رکوعات، رکوعاتِ تَخَشُّع تھے۔ ۱۲ مرتب

۴۔ کما فی روایۃ قیسۃ بن مخارق عند النسائی (ج ۱ ص ۲۱۹) باب کیف صلوۃ الکسوف ”فصلی رکعتین اطالہما فوافقی انصرافہ انجلہا ثمس فحمد اللہ وثنی علیہ ثم قال ان الشمس والقمر آیتان من آیات اللہ وانہما لایکسفان لموت احد ولا حیۃ فاذا رأیتم الف مرتب ۵۔ نسائی (ج ۱ ص ۲۱۹) باب کیف صلوۃ الکسوف، ۱۲ مرتب ۱۳۔ اس تاویل کے تفصیلی جواب کیلئے دیکھئے معارف ابن جریر (ج ۲ ص ۱۴)

تو آپ نماز فجر سے تشبیہ دینے، بجائے خود اپنی صلوٰۃ کسوف سے تشبیہ دیتے یعنی یہ فرماتے کہ ”صلوٰۃ کسوف
 رأیتونی اُستی“ لیکن آپ نے ایسا کرنے کے بجائے نماز فجر کے ساتھ جو تشبیہ دی وہ اس بات کی
 دافع دلیل ہے کہ آپ کی نماز میں کچھ ایسی خصوصیات تھیں جن کا حکم امت کو دینا منظور نہیں تھا،
 چنانچہ آپ کی وفات کے بعد حضرت عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اپنے عہد خلافت میں صلوٰۃ کسوف
 ایک ہی رکوع کے ساتھ پڑھی مگر رواہ البزار^۱، نیز حضرت عبداللہ بن زبیر^۲ نے بھی صلوٰۃ الکسوف
 ایک رکوع کے ساتھ ادا فرمائی۔

شافعیہ عام طور سے یہ کہتے ہیں کہ حنفیہ کی روایات دوسرے رکوع سے ساکت ہیں اور ہماری
 روایات ناطق ہیں، والناتق مقدم علی الساکت؛

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ اگر اس اصول پر عمل کرنا ہے تو پھر پانچ رکوع واجب ہونے
 چاہئیں کیونکہ پانچ رکوع کی روایات زیادہ ناطق ہیں حالانکہ پانچ رکوعات کو آپ بھی ضروری
 قرار نہیں دیتے، حقیقت یہ ہے کہ ہم ناطق روایات پر زیادہ عمل پیرا ہیں کیونکہ ہم اس بات کو تسلیم
 کرتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دوسے زیادہ رکوع فرمائے ہیں لیکن ان زائد رکوعات کو
 ہم نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت پر محمول کرتے ہیں، بہر حال ہم کسی زیادتی کے منکر نہیں بخلاف
 شافعیہ کے کہ وہ تیسرے، چوتھے اور پانچویں رکوع کے منکر ہیں اور صرف دو رکوع کی روایات کو
 قبول کرتے ہیں جبکہ تین چار پانچ رکوع کی روایات مثبت زیادت بھی ہیں اور شافعیہ کے
 مسلک پر ان کی کوئی توجیہ ممکن نہیں۔

علامہ ابن تیمیہ نے ان روایات کو معلول قرار دینے کی کوشش کی ہے لیکن واقعہ یہ ہے کہ
 ان میں فنی خرابی نہیں اور ان کے رجال ثقات ہیں لہذا ان کو رد کرنا بلا دلیل ہے نیز اکابر محدثین

۱۔ عن ابی شریح الخزاعی قال کسفت الشمس فی عہد عثمان فصلی بالناس تلک الصلوٰۃ رکعتین و مسجد
 مسجدین فی کل رکعة الخ (قال ابوشی) رواہ احمد وابو یعلیٰ والطبرانی فی الکبیر والبزار و رجالہ موثقون،
 مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۲۰۶ و ۲۰۷) باب الکسوف ۱۲ مرتب

۲۔ انظر شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۱۶۳) باب صلوٰۃ الکسوف کیف ہی؟ (قبیل باب القراءة فی صلوٰۃ
 الکسوف الخ) وراجع للتفصیل المعارف للعلامة البیوری (ج ۵ ص ۲۱) ۱۲ مرتب

۳۔ مکاتیل فی المعارف (ج ۵ ص ۸) ۱۲ مرتب

نے ان روایات کو نہ صرف صحیح قرار دیا ہے بلکہ امام اسحاق بن راہویہ، امام ابن حزمیریہ اور بعض دوسرے حضرات مجتہدین نے ان پر عمل بھی کیا ہے اور وہ اس بات کے قائل ہیں کہ دوسے لیکر پانچ تک ہر عدد جائز ہے۔

حاصل کلام یہ کہ حنفیہ کی وجہ ترجیح یہ ہیں :-

- ① تعداد رکوع کی تمام روایات فعلی ہیں جبکہ حنفیہ کے مستللات قولی بھی ہیں اور لی بھی۔
- ② حنفیہ کے مستللات عام نمازوں کے اصول کے مطابق ہیں۔
- ③ حنفیہ کے قول پر تمام روایات میں تطبیق ہو جاتی ہے اور شافعیہ کے قول پر بعض روایات کو چھوڑنا پڑتا ہے کما یبیتا۔

④ اگر کسوف میں تعدد رکوع کا حکم ہوتا تو یہ ایک غیر معمولی بات ہوتی اور ممکن نہیں تھا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس حکم کو واضح طور سے بیان نہ فرمائیں حالانکہ آپ نے کسوف کے بارے میں ایک پورا خطبہ بھی دیا مگر آپ سے کوئی ایک قول بھی ایسا مروی نہیں جس میں تعدد رکوع کی تعلیم دی گئی ہو۔

مہر صلاۃ الکسوف کی متعارض روایات میں تطبیق دینے کیلئے بعض حضرات نے یہ کہہ دیا ہے کہ صلاۃ الکسوف عہد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم میں کئی بار پڑھی

عہد رسالت میں کسوف شمس صرف ایک مرتبہ ہوا؛

گئی اور ہر بار اس کے پڑھنے کا طریقہ مختلف رہا ہے۔

لیکن یہ صحیح نہیں، اس لئے کہ عہد رسالت میں کسوف صرف ایک ہی مرتبہ روایتاً و درایتاً ثابت ہے۔ اول تو اس لئے کہ کسوف کی تقریباً تمام روایات میں یہ تصریح ہے کہ آپ نے نماز کے بعد جو خطبہ دیا اس میں فرمایا کہ کسی کی موت سے کسوف کا کوئی تعلق نہیں، یہ بات آپ نے لوگوں کے اس خیال بطل کی تردید میں منسرمائی تھی کہ کسوف آپ کے صاحبزادے حضرت

۱۔ منہم اسحاق بن راہویہ وابن جریر وابن المنذر، مکاحکامہ النووی فی شرح مسلم (ج ۱ ص ۲۹۵) کتاب الکسوف ۱۲ م

۲۔ کما فی روایۃ قتیبہ بن مخرق عند النسائی (ج ۱ ص ۲۱۹، باب کیف صلاۃ الکسوف) فصلی کتبتین اطالہما فوافقا فی انفرادہما انجلار

الشمس فحمد اللہ واثنی علیہ ثم قال : ان الشمس والقمر آیتان من آیات اللہ وانہما لا ینکفان لموت احد ولا لحدیثہ الخ ۱۲ مرتب

۳۔ وورد فی روایۃ نعمان بن بشیر " فلم یزل یصلی بنا حتی انجلت ، فلما انجلت قال : ان تاسا یرعمون ان الشمس

والقمر لا ینکفان الا لموت عظیم من العظماء وليس كذلك ، نسائی (ج ۱ ص ۲۱۹) باب کیف صلاۃ الکسوف ۱۲ م

ابراہیم کی وفات کی بنا پر ہوا۔ اب یہ تو ممکن نہیں کہ ہر مرتبہ کسوف کے موقعہ پر حضرت ابراہیم کی موت واقع ہوئی ہو لہذا اس میں تعدد کا کیا سوال ہو سکتا ہے؟ دوسرے ماہرینِ فلکیات نے حساب لگا کر باتفاق یہ بتایا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں کسوف صرف ایک ہی مرتبہ پیش آیا تھا لہذا متعارض روایات کی صحیح توجیہ اور تطبیق وہی ہے جو ہم نے پہلے ذکر کی۔

چوتھی بحث (از مرتب غفرلہ) قولہ: "ویری اصحابنا ان یصلی صلوٰۃ الکسوف فی جماعة فی کسوف الشمس والقمر" امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک کسوف قمر میں جماعت مشروع نہیں، امام شافعیؒ، امام احمدؒ، ابو ثور اور دوسرے محدثین کے نزدیک جماعت مشروع ہے۔ امام شافعیؒ کے پاس اس بارے میں کوئی خاص دلیل موجود نہیں، وہ روایات کے عموم سے استدلال کرتے ہوئے صلوٰۃ خسوف کو صلوٰۃ کسوف پر قیاس کرتے ہیں جبکہ اس بارے میں حنفیہ و مالکیہ کا استدلال اس سے ہے کہ عہد نبوی میں جمادی الاخریٰ ۳۳ھ میں جب چاند گرہن ہوا تو آپ نے اس کے لئے جماعت کا اہتمام نہیں فرمایا کہ ابن الجوزی، لہذا صلوٰۃ خسوف کے لئے جماعت سنون نہیں اور اس کو کسوف پر قیاس بھی نہیں کیا جاسکتا،

۱۔ **فوردنی روایۃ ابی بکرؓ: انہما لا ینکفان لموت احد ولا حیۃ فاذا رأیتما ذلک فصلوا حتی یکشف ما بکم وذلک ان ابنا مات یقال لہ ابراہیم فقال لہ الناس فی ذلک، نسائی (ج ۱ ص ۲۲۱) باب کیف صلوٰۃ الکسوف ۱۲ مرتب**
 ۲۔ **کما حقہ محمود باشا الفلکی المصری فی رسالۃ "نتائج الافہام فی تقویم العرب قبل الاسلام" و ذکر فیہ ان الکسوف فی عہدہ صلی اللہ علیہ وسلم وقع مرة یوم ما مات ابراہیم (ابن ابی شیبہ صلی اللہ علیہ وسلم) وذلک فی السنۃ العاشرة من الهجرة، المنتقط من المعارف (ج ۵ ص ۵) ۱۲ مرتب**

۳۔ **وقیل: الجماعة جائزۃ عندنا (ای الحنفیۃ) لکنہا لیست بسنة لتعذر اجتماع الناس باللیل وانما یصلی کل واحد منفرداً، کذا فی عمدة القاری (ج ۵ ص ۳۰۳، باب بلا ترجمۃ بعد باب ما یقرأ بعد الشکیں) ۱۲ مرتب**

۴۔ **کذا فی المعارف (ج ۵ ص ۲۸) و فی العینی (ج ۵ ص ۳۰۳): وعند مالک لا صلوٰۃ فیہ ۱۲ مرتب**

۵۔ **فعندہ یصلی الخوف کما یصلی للکسوف بجماعة و رکوعین وبالجمہر بالقراءة و بخطبتین بینہما جلستہ و بہ قال احمد و اسحاق الا فی الخطبة، کذا فی العمدة (ج ۵ ص ۳۰۳) ۱۲ مرتب**

۶۔ **مثلاً حضرت ابو مسعودؓ کی روایت مرفوعہ ان الشمس والقمر لا ینکفان لموت احد و لکنہما آیتان من آیات اللہ عزوجل فاذا رأیتہما فصلوا " نسائی (ج ۱ ص ۲۱۴) باب اللہ بالصلاة عند کسوف القمر ۱۳** ۷۔ **انظر "العمدة" (ج ۵ ص ۳۰۳) ۱۲ مرتب**

لتعذر اجتماع الناس من اطراف البلد بالليل بخلاف كسوف الشمس. والله اعلم.

بَابُ كَيْفِ الْقِرَاءَةِ فِي الْكُسُوفِ

عن سمرة بن جندب قال صلى بنا رسول الله صلى الله عليه وسلم في كسوف لا نسمع له صوتاً، صلاة كسوف من متعلق ایک بحث یہ ہے کہ اس میں قرأت ستر ہوگی یا جہراً؟ امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور جمہور فقہاء کے نزدیک نماز کسوف میں اخفاء قرأت مسنون ہے جبکہ امام احمدؒ، امام اسحاقؒ اور حنفیہ میں سے صاحبین کے نزدیک جہر قرأت مسنون ہے، امام ابو حنیفہؒ کی ایک روایت بھی اسی کے مطابق ہے (جبکہ ابن جریرؒ کے نزدیک دونوں طریقوں کا اختیار ہے)۔

اخفاء کے بارے میں جمہور کی دلیل حضرت سمرة بن جندب کی حدیث باب ہے نیز صحیحین میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت مروی ہے جس میں وہ فرماتے ہیں "فقام قیاماً طویلاً نحواً من قراءة سورة البقرة" اس میں لفظ "نحواً" اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ قرأت ستری تھی کیونکہ اگر جہری ہوتی تو صیغہ جزم استعمال کیا جاتا، نیز محمود بن لبید کی روایت میں مروی

۱۔ ورواہ النسائی بیضاوی سننہ (ج ۱ ص ۲۲۲) کتاب الکسوف، باب ترک الجہر فیہا بالقراءة۔ لیکن قائلین جہر کی طرف سے اس کا یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ "لا سمع له صوتاً" کا جملہ آپ کے جہر کی نفی نہیں کرتا بلکہ ہو سکتا ہے کہ آپ نے جہر کیا ہو لیکن کثرت ہجوم اور دوری کی وجہ سے حضرت عمرؓ وغیرہ نے آپ کی قرأت نہ سنی ہو، واللہ اعلم، ۲۔ مرتب غنی عنہ لہ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۴۳) ابواب الکسوف، باب صلاة الکسوف جماعة، اور مسلم میں یہ الفاظ مروی ہیں "فقام قیاماً طویلاً قدر نحو سورة البقرة" (ج ۱ ص ۲۹۸) کتاب الکسوف ۳۔ مرتب

۴۔ نیز حضرت ابن عباسؓ سے ایک اور روایت مروی ہے "قال صلیت الی جنب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یوم کسفت الشمس فلم اسمح له قراءة" (قال النیموی) رواہ الطبرانی واسنادہ حسن، آثار السنن (ص ۲۶۶) باب الاخفاء بالقراءة فی صلاة الکسوف، اور مسند احمد اور مسند ابویعلیٰ میں یہ روایت ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے "صلیبت مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم الکسوف فلم اسمح منه فیہا حرفاً من القراءة" اس روایت سے متعلقہ تفصیل کیلئے دیکھئے نصب الراية (ج ۲ ص ۲۳۳) باب

ہے ”ثم قام فقرأ في بعض ”الركبتين“ ثم ركب ثم اعتدل ثم سجد
سجدتين ثم قام ففعل مثل ما فعل في الأولى“ یہ روایت رُتوٰ اور قرات کے اخفاء
دونوں مسئلوں میں حنفیہ کی دلیل ہے۔

صلاة کسوف میں قرات کے جہری ہونے پر صاحبینؒ اور امام احمدؒ وغیرہ کا استدلال اسی باب
میں حضرت عائشہؓ کی روایت سے ہے ”ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلی صلوۃ الکسوف
وجہہ بالقراءة فیہا“

جبہور اس حدیث کو صلوۃ الخسوف پر محمول کرتے ہیں البتہ متاخرین حنفیہ نے کہا ہے کہ اگر مقتدیوں
کے اکتا جانے کا اندیشہ ہو تو صلوۃ کسوف میں بھی جہر کیا جاسکتا ہے۔ واللہ اعلم۔

بَاب مَا جَاءَ فِي صَلَاةِ الْخَوْفِ

صلوة الخوف جبہور کے نزدیک سب سے پہلے غزوۂ ذات الرقاع میں پڑھی گئی جو جبہور کے

۱۱۱ (قال النبی) رواہ احمد واسنادہ حسن، آثار السنن (ص ۲۶۴) باب کل رکعة برکوع واحد

یہی روایت علامہ سیوطی نے مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۲۰۷، باب الکسوف) کے تحت مسند احمد ہی کے حوالہ سے نقل کی ہے
لیکن اس میں الفاظ اس طرح مروی ہیں ”ثم قام فقرأ بعض“ الذاریات ”ثم رکع الخ“ علامہ سیوطی اس روایت کے
بارے میں لکھتے ہیں : رواہ احمد ورجالہ رجال الصحیح ۱۲ مرتب

۱۱۲ قال ابو عیسیٰ : ہذا حدیث حسن صحیح (ج ۱ ص ۱۰۰)۔ قال شیخ الانور (الکشمیری) : والجواب ان عائشة قالت فی
روایۃ، فحسرت (اندازہ کرنا) قراءتہ فرأیت انہ قرأ سورة البقرة (کما عند ابی داؤد فی سننہ ج ۱ ص ۱۶۸ باب القراءة فی
صلوة الکسوف، مرتب) فہذا یدل علی انہا حضرت قرأتہا نحو البقرة ولو کانت سمعت لم تنجح الی التقدير، ثم الراوی
استنبط الجہر من تعبیرہ فعبّر فی رواۃہ بالجہر صراحة او (ہذا ہو الجواب الثانی) انہا سمعت بعض الآیات کجہرہ بعض الآیات
فی الصلوات السریۃ، کما ورد فی رواۃ ”وسمعنا الآیۃ حیاتیاً“ (صحیح بخاری ج ۱ ص ۱۰۵ باب القراءة فی العصر) کذا
فی المعارف (ج ۵ ص ۲۰) بتغییر سیر ۱۲ مرتب غنی عنہ

۱۱۳ ذات الرقاع ایک مختلف الاوان پہاڑ کا نام ہے اسی کے قریب یہ غزوہ پیش آیا اسی لئے اس کو غزوۂ ذات الرقاع کہتے ہیں
یا اس لئے کہ اس غزوہ میں حضرات صحابہ کرام کے پاؤں پیدل چلنے کی وجہ سے پھٹ گئے تھے جس پر کپڑے لٹکائے گئے تھے یا اس لئے کہ صحابہ کرام نے اس غزوہ میں جو جھنڈے تیار کئے تھے جو پتھروں کے مختلف ٹکڑوں سے بنائے گئے تھے وہیہ
اقوال

قول کے مطابق سنہ میں ہوا۔۔۔ پھر جمہور کے نزدیک نماز منسوخ نہیں ہوئی بلکہ اب بھی جائز ہے، البتہ امام ابو یوسفؒ سے ایک روایت یہ ہے کہ یہ نماز نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مخصوص تھی کیونکہ قرآن کریم میں ”وَإِذَا كُنْتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلَاةَ“ کے الفاظ آئے ہیں۔

جمہور جواب میں یہ کہتے ہیں کہ یہ خطاب صرف آپ کو نہیں بلکہ یہ ایک امام خطاب ہے جس کا تعلق تمام ائمہ سے ہے، اور اس کی بہت سی نظیریں قرآن میں موجود ہیں۔

۱۔ وقيل كانت في سنة خمس وقيل سنة ست وقيل سنة سبع، كذا في "العمدة" (ج ۶ ص ۲۵۵) ابواب صلاة الخوف ۴
۲۔ قال الحافظ ابن حجر: وأما قوله "وَإِذَا كُنْتَ فِيهِمْ" فقد اخذ بمفهومه ابو يوسف في هذا الروایتين عنه (درود عن ابی یوسف جوازاً مطلقاً وقيل هو قوله الأول "فتح القدير" ج ۱ ص ۴۴۲ باب صلاة الخوف) وأحسن بن زياد اللؤلؤي من أصحابه وأبراهيم بن عليه وحكي عن المزني صاحب الشافعي، فتح الباري (ج ۲ ص ۲۵۷) ابواب صلاة الخوف ۱۲ مرتب
۳۔ سورة نسا، آیت ۱۰۲، حیزر ۵، ۱۴

۴۔ چنانچہ خود صحابہ کرام نے صلوٰۃ الخوف کو کبھی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم یا آپ کے زمانہ کے ساتھ مخصوص نہیں سمجھا اور ان سے مختلف مقامات پر صلوٰۃ الخوف پڑھنا ثابت ہے :

(۱) عبد الصمد بن حبیب اپنے والد سے نقل کرتے ہیں : انہم غزوا مع عبد الرحمن بن سمرہ کابل فحصل بنا صلوٰۃ الخوف سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۷۷) باب من قال یصلی بكل طائفة رکعة ثم یسلم فيقوم الذين الم

(۲) سنن ابی داؤد (حوالہ بالا) ہی میں ثعلبہ بن زہد سے مروی ہے "قال كنا مع سعيد بن العاص بطبرستان فقام فقال ايكم صلي مع رسول الله صلى الله عليه وسلم صلوٰۃ الخوف؟ فقال حذيفة: انا، ففعلوا ركعة وبنوا ركعة ولم يقضوا۔

(۳) جعفر بن محمد اپنے والد سے نقل کرتے ہیں "ان علياً رضي الله عنه صلى المغرب صلاة الخوف ليلة الهرب (التي وقعت بين علي واهل الشام في صفين وسميت بالهرب لانهم لما عجزوا عن القتال صار بعضهم يهرب على بعض) سنن کبریٰ بیہقی (ج ۳ ص ۲۵۲) کتاب صلوٰۃ الخوف باب الدلیل علی ثبوت صلوٰۃ الخوف وانہا لم تنسخ۔

(۴) عن ابی العالیة قال صلی بنا ابو موسیٰ الاشعری رضی اللہ عنہ باصبهان صلاة الخوف، بیہقی (ج ۳ ص ۲۵۲)

(۵) حضرت سعد بن ابی وقاصؓ نے طبرستان میں مجوس کے ساتھ جنگ کرتے ہوئے صلوٰۃ خوف پڑھی ومعہ

أحسن بن علی وحذيفة بن الیمان وعبد الله بن عمرو بن العاص، فتح القدير (ج ۱ ص ۳۴۳) باب صلوٰۃ الخوف۔

(۶) عن نافع عن عبد الله بن عمر كان اذا سئل عن صلوٰۃ الخوف قال يتقدم الامام وطائفة من الناس فيصلي بهم الإمام ركعة وتكون طائفة منهم بينهم وبين العمدة ولم يصلوا فاذا صلى الذين معه ركعة استأخروا ثم يصلي بهم الإمام ركعة۔

البتہ ابن ہمام نے لکھا ہے کہ بہتر یہی ہے کہ خوف کے موقعہ پر دو جماعتیں الگ الگ کر لی جائیں ہاں اگر تمام لوگ ایک ہی امام کے پیچھے نماز پڑھنے پر مصر ہوں تب صلوٰۃ الخوف کی اجازت ہے۔

صلوٰۃ الخوف کی ادائیگی کے تین طریقے | صلوٰۃ الخوف کے تین طریقے روایات میں مروی ہیں :

پہلا طریقہ یہ ہے کہ ایک طائفہ امام کے ساتھ ایک رکعت پڑھے اور دوسرا دشمن کے مقابل کھڑا ہے جب امام سجدہ کر چکے تو پہلا طائفہ اپنی دوسری رکعت اسی وقت پوری کر لے اور امام اتنی دیر کھڑا ہوا انتظار کرتا ہے پھر دوسرا طائفہ آئے اور امام اس کو ایک رکعت پڑھا کر سلام پھیر دے اور وہ طائفہ مسبوق کی طرح اپنی دوسری رکعت پوری کر لے یہ طریقہ حضرت سہل بن ابی حشمہ کی روایت سے ثابت ہے جو موقوفہ اور مرفوعہ دونوں طرح منقول ہے اور چونکہ یہ روایت اصح مافی الباب

(ج ۲ ص ۶۵۰) کتاب التفسیر سورۃ البقرۃ، باب قوله عز وجل " فَإِنْ خِفْتُمْ فَرِجَ الْأَذْرِكِبَ تَا " الخ۔

(۷) عن سہل بن ابی حشمہؓ أنه قال فی صلوٰۃ الخوف قال یقوم الامام مستقبل القبلة فتقوم طائفۃ منہم معہ وطائفۃ من

قبل العدد وجوہہم ان العدد یرکع بہم رکعۃ یرکعون لانفسہم رکعۃ الخ حسن ترمذی (ج ۱ ص ۱۰۱) باب ماجاء فی صلوٰۃ الخوف

(۸) عن ابن عباسؓ قال فرض اللہ عز وجل الصلوٰۃ علی لسان نیکم صلی اللہ علیہ وسلم فی الحضار ربعا و فی السفر رکعتین

وفی الخوف رکعۃ حسن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۷۷) باب من قال یسلی بکل طائفۃ رکعۃ ولا یقفون۔

ان روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ صلوٰۃ الخوف نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مخصوص نہ تھی اور آپ کی

وفات کے بعد بھی اس کی مشروعیت پر صحابہ کرامؓ کا اتفاق تھا ۱۲ رشید شریف عفی عنہ

۱۵ مثلًا " اَقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفِي النَّهَارِ وَزُلْفَا مِنْ اللَّيْلِ " (سورۃ ہود رقم الآیۃ ۱۱۲) ۱۶ رکوع منا

" اَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ اِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ " (سورۃ الاسراء رقم الآیۃ ۷۷) ۱۷ رکوع ۱۸ واللہ اعلم

۱۹ فقال : اعلم ان صلوٰۃ الخوف علی الصفة المذكورة انما تلزم اذا تنازع القوم فی الصلاۃ خلف الامام اما اذا لم یتمنازعوا

فلا یفصل ان یسلی برکعتی الطائفتین تمام الصلاۃ یسلی بالطائفتین الاخری امام آخر تمامها فتح القدیر (ج ۱ ص ۲۳۱) باب صلوٰۃ الخوف ۲۰

۲۱ طریق موقوف ترمذی میں اسی باب میں مروی ہے (ج ۱ ص ۱۰۱) اور بخاری میں اس روایت کے الفاظ یہ ہیں " قال یقوم

الامام مستقبل القبلة وطائفۃ منہم معہ وطائفۃ من قبل العدد وجوہہم الی العدد فیسلی بالذین معہ رکعۃ ثم یقومون فیرکعون

لانفسہم رکعۃ ویسجدون سجدة ین فی مکانہم ثم ینہب بولاء الی مقام اولئک فیحی اولئک فیرکع بہم رکعۃ فلیتثنان ثم یرکعون ویسجدون

سجدة ین۔ دیکھئے (ج ۲ ص ۵۹۲) کتاب المغازی، باب غزوة ذات الرقاع ۲ مرتب ۲۳ صحیح بخاری (ج ۲ ص ۵۹۲) باب غزوة ذات

(بقیہ فی شیعہ و اہل سنت)

(جوابی ص ۱۷۷)

ہے اس لئے شافعیہ وغیرہ نے اسی طریقہ کو افضل قرار دیا ہے۔

دوسرا طریقہ یہ ہے کہ امام طائفہ اولیٰ کو ایک رکعت پڑھائے اور یہ طائفہ سجدہ کے بعد اپنی نماز پوری کئے بغیر محاذ پر چلا جائے پھر دوسرا طائفہ آئے امام اس کو دوسری رکعت پڑھائے اور سلام پھیرے پھر یہ طائفہ اپنی نماز اسی وقت پوری کرے اور محاذ پر چلا جائے پھر پہلا طائفہ آکر اپنی دوسری رکعت ادا کرے۔

تیسرا طریقہ یہ ہے کہ طائفہ اولیٰ ایک رکعت امام کے ساتھ پڑھ کر چلا جائے پھر طائفہ ثانیہ دوسری رکعت امام کے ساتھ پڑھ کر چلا جائے پھر پہلا طائفہ آکر اپنی نماز پوری کرے، اس کے بعد دوسرا طائفہ آکر اپنی نماز پوری کرے۔

صلوۃ الخوف کے یہ تینوں طریقے جائز ہیں البتہ حنفیہ نے ان میں سے تیسرے طریقہ کو افضل قرار دیا ہے اور یہ طریقہ امام محمدؒ کی کتاب الآثار میں حضرت ابن عباسؓ سے موقوفاً مروی ہے لیکن غیر مدرک نہ کافی روایت ابن عمرؓ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لواحیدی الطائفتین رکعتہ والطائفۃ الاخریٰ مواجہۃ العدو ثم انصرفوا (ای الی العدو) فقاموا فی مقام اولئک وجاروا اولئک (ای الطائفۃ الثانیۃ) فصلی بہم رکعتہ اخریٰ ثم سلم علیہم ثم قام ہولاء (ای الثانیۃ) فقفوا رکعتہم، وقام ہولاء (ای الطائفۃ الاولیٰ) فقفوا رکعتہم۔ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۷۶) باب من قال یصلیٰ کل طائفۃ رکعتہ الخ ورواہ النسائی (ج ۱ ص ۲۹۹ کتاب صلوۃ الخوف) ۱۲ مرتب

۱۷ (ص ۵۰۵ و ۵۰۶، باب صلوۃ الخوف رقم ۱۱۵)، امام محمدؒ نے کتاب الآثار میں ”اخبرنا ابو حنیفہ عن حماد“ کے طریقے سے مسلک حنفیہ کے عین مطابق حضرت ابراہیم کا ایک نقل کرنے کے بعد لکھا ہے ”اخبرنا ابو حنیفہ قال حدثنا حارث بن عبد الرحمن عن عبد اللہ بن عباس مثل ذلک۔“

یہ روایت منقطع ہے، حافظ ”الایشامی“ حارث بن عبد الرحمن کے بارے میں فرماتے ہیں ”أظن ابن عبد الرحمن بن عبد اللہ بن سعد بن ابی ذباب الدوسی من اہل المدینۃ، لہ ترجمہ فی التہذیب فان یکن ہو فردایتہ عن ابن عباس منقطعة، سقط مینہا مجاہد وغیرہ“ یہ بھی ممکن ہے کہ یہاں حارث بن عبد الرحمن والانی جن کی کنیت ابو ہند ہے وہ مراد ہوں اس صورت میں بھی انقطاع باقی ہے گا اور ابو ظبیان کا واسطہ ہوگا، بہر حال حارث بن عبد الرحمن ابو ذباب دوسی مراد ہوں یا ابو ہند والانی، دونوں کی روایات معتبر ہیں اور جہاں تک انقطاع کا تعلق ہو مجاہد یا ابو ظبیان کے واسطے کے طے ہو جانے کے بعد یہ کوئی مضرت نہیں پھر جب کہ انقطاع بھی قرون اولیٰ میں پایا جا رہا ہے جو مضرت نہیں، چنانچہ امام ابو حنیفہؒ کا اس روایت کو امام محمدؒ کے سامنے بیان کرنا اور امام محمدؒ کا اس روایت کو نقل کرنے کے بعد ”وہذا کلمۃ ناخذہا کہنا اس بات کی دلیل ہے کہ ان حضرات کے نزدیک اس روایت کے ثبوت میں کوئی شک نہ تھا۔ واللہ اعلم۔ ماخوذ از تعلیقات ابوالوفاء

بالقیاس ہونے کی بنا پر یہ خوف بھی مرفوع کے حکم میں ہے نیز امام ابو بکر جصاصؒ نے احکام القرآن میں یہی طریقہ حضرت ابن مسعودؓ سے بھی دیکھا ہے ، لہذا حافظ ابن حجرؒ کا یہ فرمانا کہ ”یہ تیسرا طبعی روایات سے ثابت نہیں“ درست نہیں۔ اس کے علاوہ حضرت ابن عمرؓ کی جو حدیث امام ترمذی نے اسی باب

لہ خیف عن ابی عبیدۃ عن عبد اللہ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صلی فی حرۃ بنی سلیم صلوۃ الخوف قام فاستقبل القبلة وکان العدو فی غیر القبلة فصف معہ صفا واخذ صف السلاح واستقبلوا العدو فکبر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم والصف الذی معہ ثم رکع و رکع الصف الذی معہ ثم تحول الصف الذین صفوا مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم فاخذوا السلاح وتحول الآخرون فقاموا مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم و رکع النبی صلی اللہ علیہ وسلم و رکعوا و سجدوا ثم سلم النبی صلی اللہ علیہ وسلم فذیبت الذین صلووا معہ وجاء الآخرون فقفوا رکعة فلما فرغوا اخذوا السلاح وتحول الآخرون و صلووا رکعة فکان للنبی صلی اللہ علیہ وسلم رکعتان وللقوم رکعة رکعة۔ احکام القرآن للجصاص (ج ۲ ص ۳۱۶ ، باب صلاة الخوف) طبع المطبعة البیہیة المصریة ۱۳۴۴ھ۔ یہ روایت ہمارے مسلک کے عین مطابق ہے۔

امام ابوداؤد نے ”عمران بن میسرة حدثنا ابن فضیل“ کے طریق سے خیف کی یہ روایت اس طرح نقل کی ہے ”عن ابی عبیدۃ عن عبد اللہ بن مسعود قال صلی بنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صلاة الخوف فقاموا صفین صف خلف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و صف مستقبل العدو فصری بہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رکعة ثم جاز الآخرون فقاموا مقامہم فاستقبل ہؤلاء العدو فصری بہم النبی صلی اللہ علیہ وسلم رکعة ثم سلم فقام ہؤلاء فصلوا انفسہم رکعة ثم سلموا“ ثم ذهبوا فقاموا مقام اولئک مستقبلی العدو ورجع اولئک الی مقامہم فصلوا انفسہم رکعة ثم سلموا“ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۷۶ و ۱۷۷) باب من قال یصلی کل طائفة رکعة ثم یسلم الخ۔

یہ روایت بھی حنفیہ کے مسلک کے مطابق ہے البتہ ایک جز میں حنفیہ کے مسلک سے ذرا مختلف ہے، اس لئے کہ اس میں طائفة ثانیہ کے بارے میں ذکر ہے کہ اُس نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ایک رکعت پڑھنے کے بعد فوراً محاذ پر چلے جانے کے بجائے اپنی دوسری رکعت اسی مقام پر پوری کی۔ لیکن خیف کی اس دوسری روایت کے مقابلہ میں پہلی روایت راجح ہے ”لان الطائفة الاولى قد ادرکت اول الصلوۃ والثانیہ لم تدرك فغیر جائز للثانیۃ الخروج من صلوۃہا قبل الاولى ولانہ لما کان من حکم الطائفة الاولى ان تصلی الکرعتین فی مقامین فکذلک حکم الثانیۃ ان تعقیبہا فی مقامین لانی مقام واحد لان سبیل صلوۃ الخوف ان یکون مقسومة بین الطائفتین علی التعديل بینہما فیہا، کذا قال احمد بن علی الجصاص رحمہ اللہ فی احکام القرآن (ج ۲ ص ۳۱۶) مرتب علی غنہ

لہ فقال : ولم نقف علی ذلک فی شیء من الطرق ، فتح الباری (ج ۲ ص ۲۵۹) ابواب صلوۃ الخوف ۱۲ مرتب

میں ذکر کی ہے اس میں دوسرے اور تیسرے دونوں طریقوں کا احتمال ہے کیونکہ پہلے طائفہ کے چلے جانے کے بعد اور دوسرے طائفہ کے ایک رکعت ادا کرنے کے بعد حدیث کے الفاظ یہ ہیں: ”نَقَامُ هَؤُلَاءِ فَقَضَوْا رَكَعَتَهُمْ رَقَامَ هَؤُلَاءِ فَقَضَوْا رَكَعَتَهُمْ“ اس میں پہلے ”هَؤُلَاءِ“ کا اشارہ اگر طائفہ ثانیہ کی طرف قرار دیا جائے تو یہ دوسرا طریقہ ہوگا اور اگر اس کا اشارہ طائفہ اولیٰ کی طرف قرار دیا جائے تو یہ تیسرا طریقہ ہوگا۔

بہر حال تیسرے طریقے کو اس لئے ترجیح دی ہے کہ وہ ادق بالقرآن بھی ہے اور ادق بالتسبیح بھی، ادق بالقرآن کی وجہ یہ ہے کہ قرآن کریم میں طائفہ اولیٰ کے بارے میں فرمایا گیا ”فَإِذَا سَجَدُوا فَلْيَكُونُوا مِنْ دَرَأِكُمْ“ اس میں پہلے طائفہ کو سجدہ کے بعد پیچھے جانے کا حکم دیا جا رہا ہے، لہذا اس میں پہلے طریقہ کا احتمال نہیں ہے، اور ادق بالتسبیح ہونے کی وجہ یہ ہے کہ پہلے طریقہ میں پہلا طائفہ امام سے پہلے ہی نماز سے فارغ ہو جاتا ہے جو موضوع امامت کے خلاف ہے، اور دوسرے طریقہ میں طائفہ ثانیہ طائفہ اولیٰ سے پہلے فارغ ہو جاتا ہے جو ترتیب طبعی کے خلاف ہے۔ اور تیسرے طریقہ میں اگرچہ ”ذہاب دایا ب“ زیادہ ہے لیکن نہ اس میں کوئی بات

۱۔ پوری روایت اس طرح ہے ”ان ابنی صلی اللہ علیہ وسلم صلی صلوٰۃ الخوف باحد الطائفتین رکعة والطائفة الاخری مواجہۃ العدو ثم انصرفوا فقاموا مقام اولک وجار اولک فصلی بہم رکعة اخری ثم سلم علیہم فقام ہولاء فقفوا رکعتہم وقام ہولاء فقفوا رکعتہم“ (ترمذی ج ۱ ص ۱۰۰) ۱۲ مرتب

۲۔ اور یہ دوسری صورت یعنی طائفہ اولیٰ کو پہلے ہولاء کا اشارہ قرار دینا زیادہ راجح ہے اس لئے کہ حضرت ابن مسعود وغیرہ کی روایات سے اس کی تائید ہوتی ہے۔ ۱۲ مرتب

۳۔ ”وَإِذْ أَكُنْتَ فِيهِمْ فَأَمَرْتَ لَهُمُ الصَّلَاةَ فَلَتُمْ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ مَعَكَ وَلْيَأْخُذُوا بَأْسَاحَتِهِمْ فَإِذَا سَجَدُوا فَلْيَكُونُوا مِنْ دَرَأِكُمْ وَلْتَأْتِ طَائِفَةٌ أُخْرَىٰ لَمْ يُصَلُّوا فَلْيُصَلُّوا مَعَكَ وَلْيَأْخُذُوا حِذْرَهُمْ وَأَسْلِحَتَهُمْ الْآيَةُ . سورة نسا آیت ۱۰۱

علامہ بخاری معارف السنن (ج ۵ ص ۲۶) میں لکھتے ہیں ”ثم ان كل فريق من الخفصية والشافعية يدعون ان القرآن يوافقنا، والمفسرون من الفريقين يؤولون الآية على ما يوافق مذهبيهم“ انظر احكام القرآن للجصاص (ج ۲ ص ۳۱۳ تا ۳۱۵) من تأويل الخفصية . والتفسير الكبير للرازي من تأويل الشافعية .

تفصیل کے لئے دیکھئے روح المعانی جزء خامس آیت ۱۲ ص ۱۳۲ تا ۱۳۷ ۱۲ مرتب

موضوع امامت کے خلاف ہے نہ ترتیب طبعی کے اور نہ قرآن کریم کے ظاہری الفاظ کے۔ واللہ اعلم
پھر یہ بات یاد رکھنی چاہئے کہ جمہور فقہاء کے نزدیک صلوٰۃ الخوف کیلئے قصر کمیت ضروری
نہیں لہذا اگر صلوٰۃ الخوف حالت حضر میں ہو رہی ہو تو چار رکعتیں پڑھی جائیگی اور ہر طائفہ ایک کے بجا
دو دو رکعتیں امام کے ساتھ ادا کرے گا۔

بَاب مَا جَاءَ فِي سُجُودِ الْقُرْآنِ

اس باب میں دو مسئلے مختلف فیہ ہیں۔

پہلا مسئلہ یہ ہے کہ سجدۃ تلاوت ائمہ ثلاثہ کے نزدیک مسنون ہے جبکہ امام ابو حنیفہ
کے نزدیک واجب ہے۔

ائمہ ثلاثہ کا استدلال ترمذیؒ میں حضرت زید بن ثابتؓ کی حدیث سے ہے فرماتے ہیں ”قَسَأْتُ
عَلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ "النَّجْمَ" فَلَمْ يَسْجُدْ فِيهَا“

۱۔ وحاصل الکلام ان ما ذهب اليه ابو حنیفہ واصحابه مؤيد بالدلائل القوية كما بين وهو مذهب الثوري في
قول وحسان بن ابی سليمان وابراهيم النخعي (انظر لاثره المصنف لعبد الرزاق ج ۲ ص ۵۰۸ رقم ۴۲۴۶)
باب صلوٰۃ الخوف - مرتب (وابن عسمر وابن مسعود (وذكرت رویتها) وعسمر بن الخطاب (انظر لاثره تفسیر
ابن جریر - ج ۵ ص ۱۶۳، طبع المیری) وعبد الرحمن بن سمرة (انظر لاثره سنن ابی داود - ج ۱ ص ۱۷۷ - باب من
قال يصلي بكل طائفة ركعة ثم يسلم الخ - م) وابن عباس (وقد ذكر اثره - انظر كتاب الآثار - ص ۵۰۶ رقم ۱۹۵ - باب
صلوة الخوف - م) كذا في معارف البیورق (ج ۵ ص ۴۵ و ۴۶) بتغير وزيادة من المرتب

۲۔ دیکھئے فتح القدير (ج ۱ ص ۴۴۴) باب صلوٰۃ الخوف، صلوٰۃ الخوف میں اور بھی مباحث ہیں جو کتب
فقہ میں دیکھی جاسکتی ہیں ۱۲ مرتب

۳۔ فی الباب عمدة خلافيات - فی سبب السجدة وحکمها وعددها وصفتها ووقتها ومحالها من الآيات وغير
ذلك، والشيخ (الانور) تعرض فی املاؤه علی جامع الترمذی الی اشهرها وذلك اختلافاً فی حکمها و فی عددها
فانقصر علیها (ونحن ایضاً) ولیراجع للبقية عمدة القاری وکتب الفروع وبراءة المجتهد كذا فی المعارف (ج ۵ ص ۵۵)

۴۔ (ج ۱ ص ۱۰۲) باب ما جاء من لم يسجد فيه - ورواه الشيخان، انظر المعجم للبخاری (ج ۱ ص ۱۲۶) باب من قرأ
السجدة ولم يسجد، والصحيح لمسلم (ج ۱ ص ۲۱۵) باب سجود التلاوة ۱۲ مرتب

لیکن حنفیہ کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ سجود علی الفور کی نفی ہے اور فی الفور سجدہ ہمارے نزدیک بھی واجب نہیں۔

ائمہ ثلاثہ کا دوسرا استدلال حضرت عمرؓ کے واقعہ سے ہے ”انہ قرأ سجدة علی المنبر فنزل فسجد ثم قرأها فی الجمعة الثانية فتصیاً الناس للسجود فقال: انها لم تكتب علينا الا ان نشاء فلم يسجد ولم يسجدوا“

اس کا جواب یہ ہے کہ اس کا مطلب بھی یہ ہو سکتا ہے کہ فوراً سجدہ کرنا ضروری نہیں اور یا اس کا مطلب یہ ہے کہ ”لم تكتب علينا بهيئة الجماعة“

حنفیہ کا استدلال ان تمام آیات سجدہ سے ہے جن میں صیغہ امر وارد ہوا ہے۔ شیخ ابن ہمام

رحمہ اللہ (ج ۱ ص ۱۰۲) باب جار من لم يسجد فیه و رواه البخاری (ج ۱ ص ۱۳۶ و ۱۳۷) باب من رأى ان الله عز وجل لم يوجب السجود، تریب لہ اس کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ پہلے جمعہ میں حضرت عمرؓ نے آیت سجدہ پڑھنے کے بعد فوراً اتر کر سجدہ کیا چنانچہ روایت کے الفاظ یہ ہیں ”انہ قرأ سجدة علی المنبر فنزل فسجد“ جبکہ دوسرے جمعہ میں فوراً سجدہ کرنے کے بجائے فرمایا ”انہا لم تكتب علينا الا ان نشاء“ گویا انہوں نے نفس وجوب کا نہیں بلکہ وجوب علی الفور کا انکار کیا ہے۔

لیکن علامہ بنوریؒ معارف السنن (ج ۵ ص ۷۵) میں حضرت کشمیریؒ کا قول نقل کرتے ہیں ”ولم أر جواباً شافياً للعلمائنا الحنفیة عن اثر عمرؓ ولا یحییٰ قولهم ان الوجوب ليس علی الفور لانه لم یکن عذراً ولا یوجد نكسة التأخیر كما كانت فی قصة النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی حدیث زید بن ثابت (کافی المعارف - ج ۵ ص ۷۳)۔ علامہ بنوریؒ نے آگے حضرت عمرؓ کے اثر کا ایک اور جواب حضرت کشمیریؒ سے نقل کیا ہے ”ان مراد عمر رضی اللہ عنہ ان السجدة مخصوصا لم تكتب علينا وانما یحییٰ الركوع والإیمار والانتظار ایضاً، ويجوز عندنا ایضاً الاكتفاء بالركوع وان كان خارج الصلاة فی رواية ذکرها صاحب الفتاویٰ الظہیریہ ونقلها صاحب ”الدرا مختار“ وكذلك ذکر الامام الرازی فی تفسیرہ الکبیر الاكتفاء عندنا بنیفة بالركوع بدل السجود استدلالاً بقوله تعالى ”وَنُفِّرُ كَعَادًا نَّابٍ“ وتخصیصہ بدخل الصلاة غیر لازم۔

جہاں تک ایماۃ سجدہ کی ادائیگی کا تعلق ہے اس سے متعلق آٹا و مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۲۲) باب اذا قرأ الرجل السجدة وبمیشی ما یمنع، میں دیکھے جاسکتے ہیں، مثلاً ”عن ابراہیم ان اصحاب عبد اللہ كانوا یقرءون السجدة وهم یمشون فیؤمنون ایماً“۔

حضرت کشمیریؒ نور اللہ مرقدہ فرماتے ہیں ”ولم أر اثرًا من احد من السلف انہ قرأ آیت السجدة فلم یسجد ولم یرکع اور لم یؤم برأسه“۔ فالجملہ: ان مراد عمر رضی اللہ عنہ ان السجدة بخصوصہا لم تكتب علينا۔

بذلکخص ما فی معارف السنن (ج ۵ ص ۷۳ تا ۷۷) بتغیر و زیادۃ من المرتب۔

فرماتے ہیں کہ آیاتِ سجدہ تین حالتوں سے خالی نہیں، یا ان میں سجدہ کا امر ہے یا کفار کے سجدہ سے انکار کرنے کا ذکر ہے یا انبیاء کے سجدہ کی حکایت ہے اور امر کی تکمیل بھی واجب ہے (کما هو ظاہر)، کفار کی مخالفت بھی اور انبیاء کی اقتدار بھی ہے۔

پھر حنفیہ اور شافعیہ اس پر متفق ہیں کہ پورے قرآن کریم میں کل سجدہائے تلاوت چودہ ہیں، البتہ ان کی تعیین میں تھوڑا سا اختلاف ہے، شافعیہ کے نزدیک سورۃ ”ص“ میں سجدہ نہیں ہے اس کے بجائے سورۃ حج میں دو سجدے ہیں اور حنفیہ کے نزدیک سورۃ ”ص“ میں سجدہ ہے اور سورۃ

۱۔ فتح القدیر (ج ۱ ص ۳۸۲، باب سجود التلاوة) فقال: لانها (ای آیات السجدة) ثلاثة اقسام، قسم فيه الامر الصريح به، وقسم تضمن حكاية استنكاف الكفرة حيث امروا به، وقسم فيه حكاية فعل الانبياء، اسجود، وكل من الامثال والاعتداء ومخالفة الكفرة واجب الا ان يدل دليل في معنيين على عدم لزومه ۱۲ مرتب غنی عنہ

۲۔ کما فی سورۃ العلق ”كَلَّا لَا تُطِعْهُ وَاسْجُدْ وَاقْتَرِبْ“ ۱۲ مرتب

۳۔ کما فی سورۃ الانشقاق ”وَإِذَا قُرِئَ عَلَيْهِمُ الْقُرْآنُ لَا يَسْجُدُونَ“ ۱۲ مرتب

۴۔ کما فی سورۃ ص ”وَقَدْ قَالَ دَاوُدُ إِنَّهُ فَتَنَنِي فَأَسْتَغْفِرُ رَبِّي وَخَرَرْتُ لِعِزَّةِ آتَابِ ه فَعَفَوْنَالَهُ ذَلِكَ وَإِنْ

لَهُ عِندَنَا لُزُومٌ وَحُشْنٌ مَّآبٍ“ (آیت ۲۴ و ۲۵ پ ۲۳) ۱۲ مرتب

۵۔ اس لئے کہ قرآن کریم میں کفار اور ان کے اعمال کی مشابہت اختیار کرنے سے نہیں وارد ہوئی ہے ”يَا أَيُّهَا

الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَكَبَّرُوا كَالَّذِينَ كَفَرُوا“ (آیت ۱۵۶ سورۃ آل عمران پ ۱۲) ۱۲ مرتب

۶۔ چنانچہ انبیاء کرام کی اقتدار کا حکم بھی قرآن کریم میں وارد ہوا ہے ”أُولَئِكَ الَّذِينَ يَدْعُو اللَّهُ فَبِهِدَاهُمُ اقْتَدِهْ“

(آیت ۹ سورۃ النعام پ ۱۲) ۱۲ مرتب

یہ جس کی تفصیل یہ ہے :-

(۱) سورۃ اعراف آیت ۲۰ پ ۹ (۲) سورۃ رعد آیت ۱۵ پ ۱۳ (۳) سورۃ نحل آیت ۵۰ پ ۱۴ (۴) سورۃ بنی اسرائیل آیت ۱۰ پ ۱۵

(۵) سورۃ مریم آیت ۵۸ پ ۱۶ (۶) سورۃ حج آیت ۲۵ پ ۱۵ (۷) سورۃ فرقان آیت ۶۰ پ ۱۹ (۸) سورۃ نمل آیت ۲۶ پ ۱۹

(۹) سورۃ الم سجدہ آیت ۱۵ پ ۱۵ (۱۰) سورۃ ص آیت ۲۵ پ ۲۳ (۱۱) سورۃ السجدہ آیت ۲۵ پ ۲۴ (۱۲) سورۃ نجم آیت ۶۰ پ ۲۴

(۱۳) سورۃ انشقاق آیت ۲ پ ۱۳ (۱۴) سورۃ علق آیت ۱۹ پ ۳ تفصیل حنفیہ کے مسلک کے مطابق ہے، شافعیہ کے

مسلک کی وضاحت خود متن میں آرہی ہے ۱۲ مرتب ۵۔ ایک قوی وجہ حنفیہ کے نزدیک ہے دوسرے ”يَا أَيُّهَا

الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا وَاعْبُدُوا رَبَّكُمْ وَافْعَلُوا الْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ“ (آیت ۷ پ ۱۲) ۱۲ مرتب

ج میں بھی صرف ایک سجدہ ہے۔

امام شافعیؒ سورۃ صٰ کے بارے میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے استدلال کرتے ہیں،
 ”قال: رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يسجد في ”ص“ قال ابن عباس: وليست من عند السجود“

اس کا جواب یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا سجدہ کرنا تو اس روایت میں بھی ثابت ہے۔ البتہ حضرت ابن عباسؓ نے اس کے عزائم السجود میں سے ہونے کی جو نفی فرمائی ہے اس کا مطلب یہ ہو سکتا ہے کہ یہ سجدہ بطور شکر واجب ہے۔ جیسا کہ حدیث میں ثابت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ”سجدوا ذؤد توبۃً ونسجدوا شكراً“ اور اگر بالفرض اس کا مطلب وہی ہو جو شافعیہ نے لیا ہے تب بھی یہ حضرت ابن عباسؓ کا اپنا قول ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل احق بالاتباع ہے بالخصوص جبکہ بخاری میں حضرت مجاہدؒ سے مروی ہے وہ فرماتے ہیں کہ میں نے حضرت ابن عباسؓ سے پوچھا ”أفي ص سجدة فقال: نعم، ثم تلا ”وَهَبْنَا“ الى قوله ”فَيَسْجُدْ سَجْدَةً“ ثم قال: هو منهم (داي داؤد من الانبياء المذكورين في هذه الآية)

۱۔ جبکہ امام احمدؒ کے نزدیک آیات سجدہ پندرہ ہیں، سورۃ حج میں دو سجدے ہیں کما عند الشافعية اور سورۃ صٰ میں بھی سجدہ ہے کما عند الحنفية، لیکن امام احمدؒ کا قول مشہور امام شافعیؒ کے مسلک کے مطابق ہے۔ اور امام مالکؒ کے نزدیک کل گیارہ سجدے ہیں ان کے نزدیک آخری تین سجدے نہیں ہیں۔ دیکھئے معارف السنن (صفحہ ۱۲۵) ۲۔ ترمذی (ج ۱ ص ۱۰۲) باب ما جاء في السجدة في ”ص“ ۱۲ مرتب

۳۔ نیز مسروقؒ سے مروی ہے ”قال قال عبد الله ألا هي توبة نبي ذكرت، فكان لا يسجد فيها يعني ”ص“ (د قال البیهقي) رواه الطبرانی في الكبير ورجالہ ثقات رجال الصیح، کذا في مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۲۸۵) باب ثالث منه (ای من باب سجود التلاوة) اس میں عبد اللہ سے مراد غالباً حضرت ابن مسعودؓ ہیں اس لئے کہ جب عبد اللہؓ مطلق بولا جاتا ہے تو وہی مراد ہوتے ہیں، اس طرح حضرت ابن مسعودؓ کے اثر سے بھی شافعیہ کے مسلک کی تائید ہوگی۔ ۴۔ کافی سنن النسائی (ج ۱ ص ۱۵۲) کتاب الافتتاح باب سجود القرآن، السجود في ص۔ عن ابن عباسؓ عن النبي صلی اللہ علیہ وسلم سجدة في ص وقال: يسجد داؤد الخ ۱۲ مرتب

۵۔ (ج ۲ ص ۶۶۶) کتاب التفسیر سورة الانعام باب قوله اولئك الذين هدى الله فبهم اقتدوا ۱۲ مرتب

نیز سنن ابی داؤد میں حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایت ہے فرماتے ہیں: "قتل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وهو علی المنبر" ص " فلما بلغ السجدة نزل فسجد وسجد الناس معه الخ " بہر حال سورہ "حق" کا سجدہ قوی ثبوت لائل سے ثابت ہے۔

۱۰ سورہ حج کا دوسرا سجدہ سو اس کے بارے میں امام شافعیؒ ترمذیؒ میں حضرت عقبہ بن عامرؓ کی روایت سے استدلال کرتے ہیں وہ فرماتے ہیں: "قلت یا رسول اللہ! فضلت سورۃ الحج بان فیہا سجدتین، قال: نعم، فمن لم یجد ہما فلا یقرأ ہما" لیکن اس حدیث کا تمام تر مدار ابن ہبیسہ پر ہے جن کا ضعف معروف ہے۔

۱۱ ہمارا استدلال طحاویؒ میں حضرت ابن عباسؓ کے اثر سے ہے "قال: فی سجود الحج الاول عن یمنہ والاخر عن یسارہ" نیز امام محمدؒ اپنے مؤطا میں لکھتے ہیں "کان ابن عباس لا یسوی فی سورۃ الحج الا سجدة واحدة الاولی"۔ سورہ حج کا دوسرا سجدہ ایسا ہے کہ اس میں

۱۲ (ج ۱ ص ۲۰۰) باب السجود فی حق ۴۰ م

۱۳ نیز مسند احمد میں حضرت ابوسعید خدریؓ ہی سے مروی ہے "انہ رأى رؤیا انہ یکتب" ص " فلما بلغ السجدة قال رأى الدواة والستل وكل شئ بحضرة القلب ساجداً قال فصمت علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم فلم یزل یسجد بہا (قال البیہقی) رواہ احمد ورجالہ رجال الصحیح - معجم الزوائد (ج ۲ ص ۲۸۴) باب ثالث منہ

(ای من باب سجود التلاوة) ۱۲ مرتب عنی عنہ

۱۴ حضرت ابوہریرہؓ کی روایت سے بھی مسلک حنفیہ کی تائید ہوتی ہے "ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم سجد فی حق" وعن عثمان بن عفان انہ سجد فی حق" رواہ عبد اللہ بن احمد ورجالہ رجال الصحیح - کذا فی زوائد البیہقی،

(ج ۲ ص ۲۸۵)۔

ان کے علاوہ حضرت عمر فاروقؓ اور حضرت ابن عمرؓ بھی سورہ حق کے سجدہ کے قائل ہیں دیکھئے مصنف

عبد الرزاق (ج ۳ ص ۲۳۶ و ۲۳۸ رقم ۵۸۶۲ و ۵۸۷۲) باب کم فی القرآن من سجدة ۱۲ مرتب عنی عنہ

۱۵ (ج ۱ ص ۱۰۲) باب فی اسجدة فی الحج ۱۲ م

۱۶ والحدیث رواہ احمد و ابو داؤد والدارقطنی والحاکم والبیہقی ایضاً، کلہم من طریق ابن ہبیسہ، کذا فی المعاد (ج ۵ ص ۸۱) ۱۲ م

۱۷ ابن ہبیسہ کے بارے میں تفصیلی کلام دس ترمذی جلد اول میں گزر چکا ہے ۱۲ م ۱۷ (ج ۱ ص ۱۷۷) باب سجود التلاوة فی المفصل وغیرہ ۱۲ مرتب

۱۸ (ج ۱ ص ۱۳۸) باب سجود القرآن ۱۲ مرتب

رکوع اور سجدوں کا ایک ساتھ حکم دیا گیا ہے اور قرآن کریم کا اسلوب یہ ہے کہ جہاں سجدہ تلاوت ہوتا ہے وہاں صرف سجدہ یا صرف رکوع کا ذکر ہوتا ہے۔ اور دونوں کو جہاں جہاں جمع کیا گیا وہاں سجدہ تلاوت نہیں ہے مثلاً ”يَمْرُؤُا اَقْبَتِي لَيْسَ بِكَ وَاسْجُدِي وَارْكَعِي مَعَ الرَّاكِعِينَ“ البتہ امام شافعیؒ اپنی تائید میں متعدد صحابہ کرامؓ کے آثار پیش کرتے ہیں جن میں دوسرے سجدہ کا ثبوت ہے اس لئے محققین حنفیہ نے اس دوسرے مقام پر بھی احتیاطاً سجدہ کرنے کو بہتر قرار دیا ہے۔ صاحب فتح الملہم کا رجحان بھی اسی طرف ہے۔ حکیم الامت حضرت تھانویؒ نے فرمایا کہ اگر آدمی نماز

۱۔ چنانچہ ارشاد ہے ”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا وَاعْبُدُوا رَبَّكُمْ وَانْعَلُوا الْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ“ (آیت ۷۷، پ ۱۲ مرتب ۱۲) چنانچہ تمام آیات سجدہ میں صرف سجدہ کا ذکر ہے البتہ سورہ ”ص“ میں صرف رکوع کا ذکر ہے ”وَلَقَدْ دَاوُدُ اٰتَمْنَا فَتْنَةً فَاَسْتَعْفَرَ رَبَّهُ وَخَرَّ رَاْكَعًا وَاَنَا بِيْهِ نَخْفَا لَآ اَعُوْذُكَ لَعَلَّيْ وَنُحْشَن“ مآب ۲ رکوع اور سجدوں کا ذکر کسی ایک آیت سجدہ میں بھی نہیں ہے سوائے سورہ حج کے دوسرے متکلم فیہ سجدہ کے کہ اس سے متعلقہ آیت میں دونوں کا ذکر ہے ”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ“ (آیت ۷۷، پ ۱۲ مرتب ۱۲)

۲۔ دیکھئے معارف القرآن (ج ۶ ص ۲۸۸) سورۃ الحج آیت ۷۷۔ ۱۲ مرتب

۳۔ آیت ۲۷ سورۃ آل عمران پ ۱۳۔

۴۔ قال الشيخ البنوري في المعارف (ج ۵ ص ۸۲ و ۸۳) : ليس لهم (أي للشوافع) في الباب حديث يخلو عن ضعف فالمدار على الآثار وليس عند الفريقين حديث صريح مرفوع فلهم اثر عمر (وسنذكره) ولنا اثر ابن عباس (كما ذكره) ومن اصول الامام ابی حنیفہ فی التفقہ والاجتهاد ان آثار الصحابة اذا تعارضت رجع منها ما يوافق القياس اذا لم يمكن التوفيق بينهما ۱۲ مرتب

۵۔ مثلاً (۱) عن نافع مولى ابن عمر ان رجلاً من اهل مصر اخبره ان عمر بن الخطاب قرأ سورة الحج فسجد فيها سجدين ثم قال ان هذه السورة فضلت لسجدين - (۲) عن عبد الله بن دينار انه قال : رأيت عبد الله بن عمر سجد في سورة الحج سجدين۔ ان دونوں آثار کیلئے دیکھئے مؤطا امام مالکؒ (ص ۱۹۱) باب ما جاء في سجود القرآن۔

علامہ بنوریؒ معارف السنن (ج ۵ ص ۸۳) میں فرماتے ہیں ”والحاکم اخرج عن ابن عمر وابن مسعود وابن عباس وعمر بن یاسر والی ثوبی والی الدردار انہم سجدوا فی الحج سجدين ۱۷۔“ اس طرح کم از کم سات حضرات صحابہ کا عمل شافعی کے مسلک کے مطابق ثابت ہوتا ہے ۱۲ مرتب ۷۔ (ج ۲ ص ۱۶۷) باب سجود التلاوة، اقوال العلماء فی سجود التلاوة ۱۲ مرتب

سے باہر ہو تو اسے دوسرے مقام پر سجدہ کر لینا چاہئے اور اگر نماز میں ہو تو اس آیت پر رکوع کر دینا چاہئے اور رکوع میں سجدہ کی نیت کر لینی چاہئے تاکہ اس کا عمل تمام ائمہ کے مطابق ہو کر باتفاق سجدہ ادا ہو جائے۔

امام مالکؒ کے نزدیک مفصل کی سورتوں میں سجدہ نہیں ہے وہ حضرت زید بن ثابت کی روایت سے استدلال کرتے ہیں "قال قرأت علی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم السجدة فلم یسجد فیہا" ہم اس روایت کو سجود علی الفور کی نفی پر محمول کرتے ہیں اس لئے کہ صحیح بخاری میں حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے "ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم سجد بالنجم وسجد معہ المسلمون والمشرکون والجن والانس"۔ نیز حضرت علیؓ سے مروی ہے "العن اثم أربع، الم تنزیل وحمد السجدة والنجم وقرأ باسم ربك الاعلی الذی خلق" ان میں سے آخری دو سجدے مفصل کے ہیں۔ واللہ اعلم۔

۱۔ کذا فی المعارف (ج ۵ ص ۸۳) وقال شیخ البیہقی: والحدیث (ای حدیث عقبہ بن عامرؓ) "باب فی السجدة فی الحج" من جہۃ آخری یؤكد القول بوجوب السجدة حیث قال: فمن لم یسجد بها فلا یقرأ بها " فلیتنبہ اھ مرتب عنہ ۱۰ سورۃ حجرات سے لیکر آخر تک کی تمام سورتیں مفصل میں شمار ہوتی ہیں پھر سورۃ حجرات تا بروج طوال مفصل کہلاتی ہیں اور سورۃ بروج تا یسینہ اور ط مفصل اور سورۃ یسینہ تا سورۃ ناس قصار مفصل ۱۲ مرتب

۲۔ ترمذی (ج ۱ ص ۱۰۲) باب ما جاز من لم یسجد فیہ (ای فی النجم) ۱۲ م

۳۔ (ج ۱ ص ۱۲۶) باب سجود المسلمین مع المشرکین و (ج ۲ ص ۷۲۱) کتاب التفسیر سورۃ النجم باب قوله "فانسجدوا لیثربا وعبدا" ۱۲ م

۴۔ نیز صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۱۵) باب سجود التلاوة میں حضرت ابن مسعودؓ سے مروی ہے "عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم انه قرأ" والنجم "فیسجد فیہا وسجد من کان معہ النجم ۱۲ مرتب

۵۔ اختلاف فی وجہ سجدة المشرکین۔ انظر للتفصیل معارف السنن (ج ۵ ص ۶۸) والی ۱) باب ما جاز فی السجدة فی النجم ۲ مرتب ۶۔ مصنف عبد الرزاق (ج ۳ ص ۳۳۶ رقم ۵۸۶۳) باب کم فی القرآن من سجدة۔ وجمع الزوائد (ج ۲ ص ۲۸۵،

باب ثالث منه) قال البیہقی: رواه الطبرانی فی الارسط و فیہ الحارث وهو ضعیف ۱۲ مرتب

۷۔ نیز حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے، فرماتے ہیں: سجدنا مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی "اقرأ باسم ربك" و "اذا السماء انشقت" (ج ۱ ص ۱۰۱) باب فی السجدة فی "اذا السماء انشقت" اس طرح مفصل کے تینوں سجدوں کا ثبوت ہو جاتا ہے ۱۲ م

۸۔ سجود تلاوت سے متعلقہ مباحث اور بھی ہیں جن کی تفصیل کتب فقہ میں دیکھی جاسکتی ہے ۱۲ مرتب

بَابُ فِي خُرُوجِ النِّسَاءِ إِلَى الْمَسَاجِدِ

”عن مجاهد قال: كنا عند ابن عمر فقال: قال رسول الله صلى الله عليه

وسلم: ائذنوا للنساء بالليل الى المساجد“ مسئلة الباب تفصيل کے ساتھ پیچھے
”باب فی خروج النساء فی العیدین“ کے تحت گزر چکا ہے فلیراجع۔

پھر حدیث باب میں عورتوں کے خروج الی المساجد کی ترغیب نہیں اس لئے کہ دوسری احادیث میں عدم خروج کی فضیلت اور ترغیب آئی ہے چنانچہ سنن ابی داؤد میں حضرت ابن مسعودؓ سے مرفوعاً مروی ہے ”صلوة المرأة في بيتها افضل من صلواتها في حجرة لها وصلواتها في محلها افضل من صلواتها في بيتها“ نیز انہی سے موقوفاً مروی ہے ”ما صلت امرأة من صلاة احب الى الله من اشد مكان في بيتها ظلمة“ حضرت ابن مسعودؓ ہی سے مرفوعاً مروی ہے ”المرأة عورة وانها اذا خرجت استش فيها الشيطان وانها اقرب ما تكون الى الله وهي في قصر بيتها“ اور ابو عمرو شیبانی سے مروی ہے ”انه رأى عبد الله يخرج النساء من المسجد يوم الجمعة ويقول: اخرجن الى بيوتكن خيبر لكن“ ان کے علاوہ حضرت ام سلمہؓ سے مرفوعاً مروی ہے ”خير مساجد النساء قصر بيوتهن“ یہ تمام روایات عدم خروج پر دال ہیں۔

پھر حدیث باب میں لفظ ”ائذنوا“ اس بات پر دلالت کر رہا ہے کہ عورتوں کیلئے بغیر اجازت کے گھروں سے نکلنا درست نہیں اگرچہ خروج عبادت و طاعت کیلئے ہو۔ پھر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم

۱۔ (ج ۱ ص ۸۴) باب التشديد في ذلك (ای خروج النساء الی المسجد) ۱۲م

۲۔ هو البيت الصغير الذي يكون داخل البيت ۱۲م

۳۔ رواه الطبرانی في الكبير ورجاله موثقون، كذا في مجمع الزوائد و منبع الفوائد (ج ۲ ص ۳۵) باب

خروج النساء الى المساجد وغير ذلك الخ ۱۲م

۴۔ رواه الطبرانی في الكبير ورجاله موثقون - حوالہ بالا - ۱۲م

۵۔ رواه الطبرانی في الكبير ورجاله موثقون - كذا في الزوائد للبيهقي (ج ۲ ص ۳۵) ۱۲م

۶۔ كذا في المجمع للبيهقي (ج ۲ ص ۳۳) باب خروج النساء الى المساجد الخ ۱۲م عہ شرح باب از مرتب ۱۲

نے جو عورتوں کو اپنے اولیاء و ازواج کی اجازت کے ساتھ خروج الی المساجد کی اجازت دی تو جہاں ان کو عدم خروج کی ترغیب دی وہیں ان کے خروج کو زینت نہ کرنے کے ساتھ مشروط کرو یا چنانچہ ارشاد ہے ”ولکن لیخرجن وھن تغلات“۔۔۔۔۔ یہ امر قابل غور ہے کہ جب سرکارِ دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے دورِ حیرت و برکت اور عہدِ تقویٰ و یرسزگاری میں بھی عورتوں کا خروج مشروط تھا تو ہمارے پُرنتن دور کا کیا حکم ہوگا؟ فلیتدبّر۔

فقال ابنہ : والله لا نأذن لھن ، یتخذنہ دغلاً “ مطلب یہ کہ ہم ان کو گھروں سے نکلنے کی اجازت نہیں دیں گے اس لئے کہ وہ اس خروج کو قسند و فساد کا سبب بنالیں گی۔

”فقال : فعل اللہ بدک وفعل ، اقول قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وتقول لا نأذن“ حضرت ابن عمرؓ نے صاحبزادہ کے جواب پر غضبناک ہو کر ”فعل اللہ بدک وفعل“ کے الفاظ کے ساتھ انہیں بدو عادی اور مسلم کی روایت میں مروی ہے ”فأقبل علیہ عبد اللہ فسبہ سباً سیئاً ما سمعته مثله قط وقال أخبرك عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وتقول : والله لنمنعنہن“ اور سند احمد میں مجاہدؒ سے مروی ہے ”فما علمہ عبد اللہ حتی مات“

حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ حضرت ابن عمرؓ کے صاحبزادہ کا مقصد حدیث رسولؐ کے مقابلہ میں اپنی رائے کو پیش کرنا اور ترجیح دینا نہیں تھا بلکہ انہوں نے جو کچھ کہا وہ

۱۔ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۸۴) باب ما جاز فی خروج النساء الی المسجد ۱۲م

۲۔ التفل : سور الراتحة یقال : امرأة تغلة اذا لم تطیب ، ونساء تغلات ۔ معنی الحدیث ولكن لیخرجن وھن غیر مستحلات للطیب ۱۲ مرتب

۳۔ ان کا نام ”بلال“ ہے ۔ کما صرح بہ فی روایۃ مسلم (ج ۱ ص ۱۸۳) ۱۲م

۴۔ الدغل : فساد و تباہی ، خوف و ہلاکت کی جگہ جمعہ ادغال و دغال ۱۲م

۵۔ (ج ۱ ص ۱۸۳) باب خروج النساء الی المساجد اذا لم یرتب علیہ قسندۃ الہ ۱۲م

۶۔ دفسر عبد اللہ بن بصرۃ فی روایۃ الطبرانی السب المذكور باللحن ثلاث مرات ۔ فتح الباری (ج ۲ ص ۲۸۹) ۱۲ مرتب

۷۔ کما نقل الحافظ فی ”الفتح“ (ج ۲ ص ۲۸۹) باب خروج النساء الی المساجد باللیل والغسل ۱۲م

۸۔ کما فی المعارف (ج ۵ ص ۶۲) ۱۲م

ایک غرض صحیح کے تحت کہا لیکن ان کی تعبیر مناسب اور صحیح نہ تھی اور اس سے حدیث کے ساتھ معارضہ اور اس کی مخالفت کا شبہ ہوتا تھا اسی لئے حضرت ابن عمرؓ ان کے جواب پر براقر وقتہ ہو گئے۔ حضرت کشمیریؒ نے ”تکملة البحر للطوری“ کے حوالہ سے اس کی ایک نظمیر بھی بیان کی ہے :

”ان الامام ابایوسف کان یمدح الدُّبَّاءَ وروی فیہ حدیث
الدُّبَّاءَ ”ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یحب الدُّبَّاءَ“
فقال رجل : لا أحبہ ، فأمر ابو یوسف بقتله ، فتأب الرجل
من فور ، فغرض ذلك الرجل وان کان صحیحاً غیر ان التعبير کان
سبیحاً وھما المعارضةؒ (ان مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ مَا جَاءَ فِي الَّذِي يُصَلِّي الْفَرِضَةَ ثُمَّ يَوْمُ النَّاسِ بَعْدَ ذَلِكَ

ان معاذ بن جبلؓ کان یصلی مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم المغرب ثم
یرجع الی قومہ فیؤمھم۔ اس روایت میں ”مغرب“ کا ذکر ہے لیکن اکثر روایات میں عشرہ وارد ہوا ہے

لہ حافظ فرماتے ہیں ”وكان قال (ای بلال بن عبد اللہ) ذلك لما رأى من فساد بعض الناس في ذلك الوقت و
صلته على ذلك الغيرة وانما انكر عليه ابن عمر تصريحه بنجاسة الحديث والافلو قال مثلاً ان الزمان قد تغير وان بعضهن
ربما ظهر منه قصد المسجد واضمار غيره لكان لينظر ان لا ينكر عليه والی ذلك اشارت عائشة بسا ذکر فی الحدیث
الاخیر (لو ادرك رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ما احدثت النار لمنعن المسجد كما منعت نسا بنی اسرائیل) فتح الباری
(ج ۲ ص ۲۸۹) باب خروج الناس الی المساجد الخ ۱۲ مرتب

۲۔ کذا فی المعارف (ج ۵ ص ۶۲)۔ علامہ بنوریؒ حضرت شاہ صاحبؒ کے حوالہ سے اس واقعہ کو نقل کرنے
کے بعد فرماتے ہیں : اقول لم اقف علیہ فی تکملة الطوری و ذکر طرف فی ”البحر“ نفسه من کتاب المرتدین والقصة
بتامہا فی ”المرقاۃ“ و تقدمت فی اوائل الطہارة ۱۲ م

۳۔ چنانچہ عمرو بن دینار اور ابوالزبیر اور عبید اللہ بن مقسمؓ حضرت جابرؓ سے ”عشاء“ ہی کا لفظ نقل کرتے ہیں۔ ان
حضرات کی روایات سنن کبریٰ بیہقی (ج ۳ ص ۱۱۶) باب ما علی الامام من التخیف میں دیکھی جاسکتی ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ
امام بیہقیؒ نے ”محارب بن دثار“ کی ”مغرب“ والی روایت کو معلول قرار دیا ہے۔ (باقی حاشیہ صفحہ آئندہ)

بعض حضرات نے مغرب والی روایت کو ”محارب بن دثار“ کا تفرد قرار دیا ہے لیکن صحیح یہ ہے کہ واقعہ کو مغرب سے متعلق قرار دینے میں محارب بن دثار متفرد نہیں بلکہ ”مغرب“ کا لفظ نقل کرنے میں بعض دوسرے روایت نے محارب بن دثار کی متابعت کی ہے اس لئے ان روایتوں کو تعدد واقعہ پر محمول کرنا زیادہ بہتر ہے۔

متنفل کے پیچھے مفترض کی اقتدار | حدیث باب سے امام شافعیؒ نے اقتدار المفترضی بالمتنفل کے جواز پر استدلال کیا ہے، وجہ استدلال

یہ ہے کہ حضرت معاذؓ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ عشاء (کسانی اکثر الرایات) کی نماز پڑھ لیتے تھے اور پھر اپنی قوم کو جا کر وہی نماز پڑھاتے تھے لہذا دوسری بار وہ متنفل ہوتے تھے جبکہ ان کے مقتدی مفترض۔

امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ اور جہور فقہار کے نزدیک مفترض کا متنفل کے پیچھے اقتدار کرنا درست نہیں۔ امام احمدؒ سے اس بارے میں دو روایتیں ہیں، ایک حنفیہ کے مطابق اور ایک شافعیہ کے لئے۔

جہور کے دلائل درج ذیل ہیں :-

① عن ابی ہریرۃ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم : الامام ضامن والمؤذن مؤتمن۔

② نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ”انما جعل الامام لیؤتم بہ الخ“ وهو

لیکن علامہ بنوریؒ معارف السنن (ج ۵ ص ۱۰۶) میں منسب فرماتے ہیں : ومحارب بن دثار یسببتھن رد بل تابع فیہ ابو الزبیر عند عبد الرزاق (کافی فقیہ الساری ج ۲ ص ۱۶۲ باب اذا طول الامام وكان للرجل حاجة فخرج وصلى) وطالب بن حبيب عند ابی داؤد فی سننہ (ج ۱ ص ۱۱۵ باب تخفيف الصلوة) کلاهما عن جابرؓ اھ مرتب

علامہ بنوریؒ نے بھی معارف السنن (ج ۵ ص ۱۰۶) میں اسی کو اختیار کیا ہے چنانچہ فرماتے ہیں ”فالقول بتعدد القضية هو الصواب“ ۱۲ مرتب

۲ انظر للتفصيل ”المعارف“ للبنوری (ج ۵ ص ۹۱ و ۹۲) ۱۲ مرتب

۳ سنن ترمذی (ج ۱ ص ۵۰) باب ماجاء ان الامام ضامن والمؤذن مؤتمن ۱۲ مرتب

فی الصحاح کلہا ، اگر امام اور مقتدی کی نیت مختلف ہو تو اس کو اتمام (اقتدار کرنا) نہیں کہا جاسکتا ۔
 (۳) عن سلیمان مولیٰ میمونۃ قال : رأیت ابن عمر جالساً علی البلاط (موضع بالمدينة اتخذہ عمل من يتحدث - لمعات) والناس یصلون ، قلت یا أبا عبد الرحمن مالک لا تصلی ؟ قال : انی قد صلیت ، انی سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول : لا تعاد الصلاة فی یوم مرتین ۛ

جہاں تک حضرت معاذؓ کے واقعہ کا تعلق ہے
حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کے واقعہ کی توجیہات
 سو حنفیہ و مالکیہ کی طرف سے اس کی متعدد توجیہات کی گئی ہیں :-

ایک یہ کہ حضرت معاذؓ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے نبیتِ نفل شریک ہوتے ہوں گے ، اور اپنی قوم کو نبیتِ فرض نماز پڑھاتے ہوں گے ۔
 لیکن اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ شیعی اور دارقطنی وغیرہ میں یہ زیادتی بھی موجود ہے ”ھی
 له تطوع ولهم فريضة ۛ

۱۔ کافی الصحیح للبخاری (ج ۱ ص ۱۵۰ ، باب صلوة القاعد الواب تقصیر الصلوة) بروایۃ عائشہ مرفوعاً۔ والصحیح لمسلم
 (ج ۱ ص ۱۷۶ و ۱۷۷ ، باب اتمام الماموم بالامام) بروایۃ انس بن مالک ۔ و سنن للنسائی (ج ۱ ص ۴۶) ، کتاب
 الاقتراح تاویل قولہ عزوجل : ”وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ“ بروایۃ ابی ہریرۃ ۔ و سنن لابی داؤد (ج ۱
 ص ۸۹ ، باب الامام یصلی من قعود) بروایۃ انس بن مالک ۔ و سنن للترمذی (ج ۱ ص ۷۲ ، باب ماجاء اذا صلی
 الامام قاعداً فصلوا تعوداً) بروایۃ انس بن مالک ۔ و سنن لابن ماجہ (ص ۶۱ ، باب اذا قرأ الامام فانصتوا)
 بروایۃ ابی ہریرۃ ۛ مرتب عفا اللہ عنہ

۲۔ سنن نسائی (ج ۱ ص ۱۳۸) کتاب الامامۃ والجماعۃ ، باب سقوط الصلوة عن صلی مع الامام فی المسجد جماعۃ ۔
 و سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۸۵ و ۸۶) باب اذا صلی فی جماعۃ ثم ادرك جماعة أبعید ، و سنن دارقطنی میں یہ الفاظ
 مروی ہیں ”لا تصلی صلاۃ مکتوبۃ فی یوم مرتین (قال الدارقطنی) تفسر وہ حین المعلم عن عمرو بن شعيب ۔ (ج ۱ ص ۴۱۶
 رقم ۳) باب لا یصلی مکتوبۃ فی یوم مرتین ۛ

۳۔ (ج ۲ ص ۸۶) باب الفریقۃ خلف من یصلی الثالثة ۛ

۴۔ (ج ۱ ص ۲۷۴ ، رقم ۷) باب ذکر صلاۃ المفترض خلف المتفعل ۛ

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ جملہ تمام راویوں میں سے صرف ابن جریج روایت کرتے ہیں اور اس زیادتی کے بارے میں حضرت امام احمدؒ کا قول ہے ”أخشى أن لا تكون محفوظة“ اور اگر بالفرض اس کو صحیح مان لیا جائے تب بھی یہ راوی کا اپنا گمان ہے جو حجت نہیں۔

ایک توجیہ یہ کی گئی ہے کہ اگر بالفرض یہ ثابت بھی ہو کہ حضرت معاذؓ بنیت نفل امامت کرتے تھے تب بھی اس پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تقریر ثابت نہیں بلکہ اس کے خلاف ثابت ہے چنانچہ مسند احمد میں روایت ہے کہ حضرت معاذؓ کی قوم کے ایک آدمی نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے شکایت کی کہ حضرت معاذؓ دیر سے آتے ہیں اور طویل امامت فرماتے ہیں، اس پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت معاذؓ سے فرمایا ”یا معاذ بن جبل ! لا تکن فتاناً، إماماً ان تصلى معي وإماماً أن تخفف على قومك“

تیسری توجیہ بعض حضرات نے یہ کی ہے کہ اگر بالفرض آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تقریر ثابت بھی ہو تب بھی یہ ہو سکتا ہے کہ یہ حکم منسوخ ہو اور اس زمانہ کا واقعہ ہو جب ایک فرض نماز کو دو مرتبہ پڑھنا جائز تھا اور حضرت ابن عمرؓ کی حدیث ”لا تصلي صلاة مكتوبة في يوم مرتين“ نے اس کو منسوخ کر دیا۔ ان توجیہات کی تفصیل طحاوی میں دیکھی جاسکتی ہے۔

یہ وہ توجیہات ہیں جو عام طور سے حنفیہ کی طرف سے کی جاتی ہیں، لیکن سب سے بہتر توجیہ حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمائی ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ حضرت معاذؓ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ عشا کی نماز پڑھ کر عشا رہی کی نماز اپنی قوم کو نہیں پڑھاتے تھے بلکہ واقعہ یہ تھا کہ وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مغرب کی نماز پڑھتے تھے اور اپنی قوم کو عشا کی نماز پڑھاتے تھے لہذا

۱۔ (قال النبیوی) تفرد بہا ابن جریج عن عمرو بن دینار۔ تفصیل کیلئے دیکھئے ”التعلیق الحسن علی آثار السنن“

(ص ۱۳۳) باب صلاة المفترض خلف المتفضل ۱۲ مرتب

۲۔ عمدة القاری (ج ۵ ص ۲۳۷) باب اذا طول الامام وكان للرجل حاجة فخرج فعلى ۱۲ م

۳۔ مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۷۲) باب من أم الناس فليخفف ۱۲ مرتب

۴۔ سنن دارقطنی (ج ۱ ص ۴۱۶) باب یصلی المکتوبة فی یوم مرتین ۱۲ م

۵۔ (ج ۱ ص ۱۹۹ و ۲۰۰) باب الرجل یصلی الفریضة خلف من یصلی تطوعاً ۱۲ م

۶۔ النظر معارف السنن (ج ۵ ص ۱۰۲) ۱۲ م

اقتدار المفترض بالمتنقل کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ جس کی دلیل یہ ہے کہ ترمذی کی حدیث باب میں صراحت ہے ”ان معاذ بن جبل کان یصلی مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم المغرب ثم یرجع الی قومہ فیؤمہم“ اس تحقیق پر بات بالکل واضح ہو جاتی ہے۔
البتہ اس پر دو اشکال باقی رہتے ہیں، ایک یہ کہ اگر یہ بات تھی تو حضرت معاذؓ کی قوم کو ان کے دیس سے آنے کی شکایت کیوں پیدا ہوئی؟

اس کا جواب یہ ہے کہ بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت معاذؓ مغرب کی نماز پڑھنے کے بعد فوراً وہاں سے روانہ نہیں ہوتے تھے بلکہ کچھ وقت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں گزارنے کے بعد اپنی قوم میں جایا کرتے تھے لہذا اس بنا پر قوم کو نماز عشاء میں تاخیر ہو جاتی تھی۔
دوسرا اشکال یہ ہوتا ہے کہ ایک روایت میں حضرت معاذؓ کے بارے میں مروی ہے ”ثم یرجع الی قومہ فیصلی بہم“ تلك الصلوة، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت معاذؓ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ عشاء کی نماز پڑھتے تھے پھر وہی نماز اپنی قوم کو جا کر پڑھاتے تھے۔
اس کا جواب حضرت شاہ صاحبؒ نے یہ دیا ہے کہ ان کا عام معمول تو مغرب کی نماز پڑھ کر جانے کا تھا لیکن کسی ایک دن وہ عشاء کی نماز پڑھ کر گئے، حدیث میں اسی ایک دن کا واقعہ بیان کیا گیا ہے۔ پھر اس ایک دن کے بارے میں تین احتمالات ہیں ایک یہ کہ اس دن انہوں نے اپنی قوم کو نماز نہ پڑھائی ہو اور ”فیصلی بہم تلك الصلوة“ کا مطلب یہ ہو کہ لگے دن اسی نماز کی انہوں نے امامت کی۔ دوسرا احتمال یہ ہے کہ اسی روز اپنی قوم کو نماز پڑھائی ہو لیکن حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ بنیت نفل شرکت کی ہو اور قوم کے ساتھ بنیت فرض۔ اور تیسرا امکان یہ ہے کہ اس کے برعکس کیا ہو یعنی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ بنیت فرض شرکت کی ہو اور قوم کے ساتھ بنیت

۱۔ اس سے متعلقہ کچھ تفصیل ہم سچے حاشیہ میں اسی باب میں ذکر کر چکے ہیں ۱۲ مرتب
۲۔ چنانچہ علامہ عینیؒ نے صحیح ابن خزمیہ کے حوالہ سے حضرت جابر بن عبد اللہؓ کی جو روایت نقل کی ہے اس میں مروی ہے ”فقال معاذ۔ یعنی الفقی۔ یتناولنی ولاخیرن النبی صلی اللہ علیہ وسلم، فلما اتموا قال الفقی: یا رسول اللہ! بطیل المکت عندک ثم یرجع فیطول علینا اثم“۔ عمدة القاری (ج ۵ ص ۲۳۶) باب اذا طول الامام وكان للرجل حاجة فخرج فعلى ۱۲ م

۳۔ (ج ۱ ص ۱۸۷) باب القراءة فی العشاء ۱۲ م

۴۔ کما فی المعارف (ج ۵ ص ۱۰۲) ۱۲ م

نفل یا دونوں جگہ بنیت فرض شرکت کی ہو، ان دونوں صورتوں میں یہ ان کا اپنا اجتہاد ہوگا جس پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تقریر ثابت نہیں۔

احقر عرض گزار ہے کہ حضرت شاہ صاحبؒ کا جواب اپنی دقت کے باوجود محل نظر ہے، اس لئے کہ مسلم شریف کی مذکورہ بالا روایت کے ابتدائی الفاظ یہ ہے ”عن جابر بن عبد اللہ أن معاذ بن جبل كان يصلي مع رسول الله صلى الله عليه وسلم عشاء الآخرة ثم يسبحهم“ اس میں ”کان“ کا صیغہ اس بات پر دلالت کر رہا ہے کہ یہ کسی ایک دن کا واقعہ نہیں بلکہ حضرت معاذؓ کا عام معمول ہی عشاء کی نماز آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ پڑھ کر اپنی قوم کی طرف لوٹنے کا تھا۔

اگرچہ اس کے بارے میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ لفظ ”کان“ ہر جگہ استمرار کے معنی کا فائدہ نہیں دیتا، خاص طور سے احادیث میں، کما حقہ النودی فی غیر موضع من شرحہ لمسلم۔ حضرت شیخ الہند قدس اللہ روحہ نے حضرت معاذؓ کے واقعہ کا ایک دوسرے طریقہ سے جواب دیا ہے جسے صاحب فتح الملہم نے موجبہ کر کے نقل کیا ہے :-

ان حدیث ”انما جعل الامام ليؤتم به“ يدل على أن الامام لا يعد اماماً الا اذا ربط المقتدى بصلوته بصلوته بحيث يمكنه الدخول في صلاته بنية صلاة الامام، فتكون صلاة الامام متضمنة لصلاة المقتدى ويكون المقتدى تابعاً له فعلاً ونيةً غير مختلف عليه كما قال صلى الله عليه وسلم

لہ (ج ۱ ص ۱۸۷) باب القراءة في العشاء ۱۲ مرتب

لہ اس روایت میں ”عشاء الآخرة“ کے الفاظ سے ان حضرات کی توجیہ کی بھی تردید ہو رہی ہے جنہوں نے عشاء والی روایات میں لفظ ”عشاء“ کو عشاء اولیٰ کی تاویل میں کر کے حضرت معاذؓ کے واقعہ کو صلوٰۃ مغرب سے متعلق قرار دیا ہے واللہ اعلم۔ نیز امام البداءۃ نے بھی اپنی سنن (ج ۱ ص ۸۸) باب امامۃ من صلی یقوم وقد صلی تک المصلوۃ میں حضرت جابر بن عبد اللہ کی روایت ان الفاظ کے ساتھ نقل کی ہے ”کان يصلي مع رسول الله صلى الله عليه وسلم العشاء ثم يأتي قومه فيصلي بهم تلك الصلوة“ ۱۲ مرتب

لہ فتح الملہم (ج ۲ ص ۸۳) باب القراءة في العشاء، مسئلۃ المفترض خلف المتغفل ۱۲ م

لہ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۵۰) باب صلوٰۃ القاعد، الباب تقصير الصلوة ۱۲ م

« ولا تختلفوا عليه » فانه يشمل الاختلاف عليه في الافعال الباطنة كما يشمل
الاختلاف عليه في الافعال الظاهرة . قال الشعراني الشافعي : ولا شك ان من
يساعى الباطن والظاهر معاً أكمل ممن يساعى احدى هما - اه - وظاهر ان
المفترض لا يمكنه الدخول في صلوة امامه المتغفل بنية صلاته ، فلا يتصور
ارتباط صلوته بصلاته من ابتداء الأمر وأيضاً هو أى المفترض مع كونه
قوياً لا يجعل تابعاً للضعيف ، فاقترأ المفترض بالمتغفل ينا في حقيقة الائتمام
ونهى المقتدين على الاختلاف على امامهم - ولا يخفى على المنصف الممعن
أن مسألة الائتمام اى متابعة المأموم للإمام انما اكملت على لسان الشارع شيئاً
فشيئاً ، وكان الامامة والقُدوة في الاوائل اسماً للنحوم الاجتماع المكاني بين
الامام والمأمومين ، ثم فبطت افعالهم بافعالهم ، ونهى عن اختلافهم عليه
وجعلت صلاتهم واحدة حتى ان النبي صلى الله عليه وسلم قد وجد قراءة الامام
والمأموم وهي من معظم اركان الصلاة وهذا التدرج في تكميل الائتمام قد
دل عليه حديث ابن ابي ليلى عند ابى داود . قال وحدثنا اصحابنا : وكان
الرجل (اى السبوق) اذا جاء يسأل فيخبر بما سبق من صلوته وانهم قاموا
مع رسول الله صلى الله عليه وسلم من بين قائم وراكع وقاعد ومصلٍ مع
رسول الله صلى الله عليه وسلم . قال : فجاء معاذ فاشاروا اليه ، فقال معاذ :
لا اراه على حال الا كنت عليها . قال : فقال (النبي صلى الله عليه وسلم) : ان
معاذ اقدس منكم سنة كذلك فافعلوا به وهذا صريح في ان متابعة
المأموم للإمام على اكمل هيئاتها التي يقتضيها موضوع الائتمام لم تكن في

له كما في صحيح البخارى (ج ١ ص ١٠٠) كتاب الاذان ، باب اقامة الصف من تمام الصلاة . وفي حديث
ابى هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : انما جعل الامام ليؤتم به فلا تختلفوا عليه الخ وكذا في صحيح مسلم
(ج ١ ص ١٤٤) ، باب اتمام المأموم بالامام (١٢ مرتب

٢ (ج ١ ص ٤٢) باب كيف الاذان ، وجدت بهذا الحديث في اسنن لابي داود بعد عن ابي داود -
فلله الحمد ١٢ مرتب عفا الله عنه

مبدأ الهجرة ثم شرعت بعد زمان ، فينبغي ان يحمل كل ما جاء في الاحاديث مما ينافي مقتضى هذا الائتمام ولم يعلم تاريخه كما زعموا من حديث (معاذ في) الباب على ما قبل او امر الائتمام ونواهي الاختلاف على امرام حتى يسرد دليل صريح على انه كان بعد احكام امر الائتمام وتبليتها .
 صاحب فتح الملم فرماتے ہیں : ” ولم يوجد مثل هذا الدليل في حديث الباب . والله اعلم . هذا ما نبه عليه شيخنا المحقق العلامة محمود قدس الله روحه .“

تتم شرح الباب بنيا دة من المرتب

۱۔ (ج ۲ ص ۸۳) باب القراءة في العشاء ۱۲ مرتب
 ۲۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ”انما جعل الامام ليؤتم به فلا تختلفوا عليه اثم“ (بخاری ج ۱ ص ۱۰۰) اس کا تقاضا کرتی ہے کہ مقتدی اور امام کے افعال ظاہرہ اور باطنہ میں اتنا ربط اور اتحاد ہونا چاہئے کہ مقتدی امام کی نیت کے ساتھ صلوٰۃ امام میں شریک ہو سکے جبھی امام کی نماز مقتدی کی نماز کو مستغن بھی ہوگی اور مقتدی امام کا فعلاً و نیتاً تابع بھی ہوگا اور ”لا تختلفوا عليه“ کے تقاضا پر بھی عمل ہو سکے گا ، اور یہ بات ظاہر ہے کہ مقتدی مفترض امام متفعل کی نماز میں صلوٰۃ امام کی نیت کے ساتھ شریک نہیں ہو سکتا ۔ ایسی صورت میں مقتدی کی نماز کا امام کی نماز کے ساتھ کہاں ربط رہ سکتا ہے ؟ اس کے علاوہ مفترض قوی ہونے کی حیثیت سے متفعل (جو کہ ضعیف ہے) کا تابع نہیں قرار دیا جاسکتا جس سے یہ بات سامنے آتی ہے کہ مفترض کی اقتدار متفعل کے پیچھے اتمام کی حقیقت کے خلاف ہے ۔

پھر یہ بات ظاہر ہے کہ مقتدی کو امام کی مکمل اقتدار کا جو حکم دیا گیا ہے بتدریج دیا گیا ہے اور اس میں آہستہ آہستہ ترقی ہوئی ہے ، ورنہ ابتداء امامت و اقتدار کا مفہوم صرف اتنا تھا کہ امام اور مقتدی ایک جگہ جمع ہو جائیں ، اس کے بعد اگلے مرحلہ پر مقتدی کے افعال کو امام کے افعال کے ساتھ متعلق قرار دیکر مامومین اور امام کی نماز کو ایک کر دیا گیا اور مقتدیوں کو افعال صلوٰۃ میں امام کی مخالفت سے روک دیا گیا یہاں تک کہ قرات جیسے اہم رکن صلوٰۃ میں بھی دونوں کو شریک کر کے ان کے درمیان مکمل اتحاد پیدا کر دیا گیا۔ تکمیل اتمام (متابعت ماموم للامام) کے ان تدریجی مراحل پر سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۷۲) میں ابن ابی لیلیٰ کی روایت دال ہے کہ ذکر کرتی اللہ ، حدیث کا حاصل یہ ہے کہ شروع میں مسبوق اگر (باقی حاشیہ صفحہ آئندہ)

بَابُ ذِكْرِ مَنْ الرَّحْمَةُ فِي السَّجْدِ عَلَى الثُّوبِ فِي الْحَرِّ وَالْبُرْدِ

کنا اذا صلينا خلف النبي صلى الله عليه وسلم بالظهار سجدنا على ثيابنا

اتقاء الحر

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک نیت گرمی یا شدت سردی کی وجہ سے مصلی کا ثوب متصل یعنی ایسے کپڑے پر جو کہ مصلی نے پہن یا اوڑھ رکھا ہو نماز پڑھنا یا سجدہ کرنا درست ہے جبکہ امام تانعیؒ ثوب متصل پر سجود کی اجازت نہیں دیتے۔ حدیث باب کا ظاہر امام ابو حنیفہؒ کے مسلک کی تائید کر رہا ہے۔ امام مالکؒ، امام احمدؒ، امام اسحاقؒ اور امام اوزاعیؒ وغیرہ کا مسلک بھی حنفیہ کے مطابق ہے یعنی ثوب متصل پر بھی صلوٰۃ و سجود کی بلاکراہت اجازت ہے۔ حضرت عمر فاروقؓ کے قول و عمل سے بھی جمہور کے مسلک کی تائید ہوتی ہے، چنانچہ مصنف ابن ابی شیبہؒ میں مروی ہے ”عن ابي ابيهم قال: صلي عمر ذات يوم الناس الجمعة في يوم شديد انحر فطرح طرف ثوبه بالارض فجعل يسجد عليه ثم قال:

جماعت میں شریک رفقا سے فوت شدہ رکعتوں کے بارے میں پوچھتا اور معلوم ہونے کے بعد پہلے اپنی رکعتوں کو پوری کرتا اس کے بعد امام کے ساتھ شریک تا لیکن ایک مرتبہ حضرت معاذ مسبوقہؓ ہوئے تو فوراً اگر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ نماز میں شریک ہو گئے اور انہوں نے اپنی بقیہ رکعتیں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے نماز سے فارغ ہونے کے بعد پوری کیں اس پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”ان معاذاً قد سن لكم سنة كذلك فاعملوا“

یہ حدیث اس پر دلالت ہے کہ ابتداءً اسلام میں مقتدی کیلئے امام کی اقتداء تمام بیئات میں لازم نہ تھی، پھر یہ بتدريج لازم ہوتی گئی، یہاں تک کہ امام اور مقتدی کی نماز میں مکمل اتحاد ہو گیا، لہذا اس کا تقاضا یہ ہے کہ جن احادیث میں اتمام کامل کے مقتضی کے خلاف امور مروی ہوں اور ان کی تاریخ بھی معلوم نہ ہو ایسی احادیث کو اوامر اتمام اور نواہی اختلاف علی الامام سے پہلے پر محمول کیا جائے، البتہ اگر کوئی دلیل صریح اس پر دلالت کرے کہ حدیث کا تعلق امر اتمام کے بعد ہے اس صورت میں اس حدیث کے مطابق عمل کیا جائے،

حضرت معاذؓ کی حدیث باب میں بھی اس کی کوئی تصریح نہیں کہ یہ کس زمانہ کا واقعہ ہے، لہذا اسے بھی احکام

اتمام سے پہلے پر محمول کیا جائے گا۔ واللہ اعلم۔ ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

۱۲ الظہار جمع ظہیر وہی وقت شدۃ الحر فی الہماجرة (نصف النہار) ۱۲ م

۱۳ مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۱ ص ۲۶۸ و ۲۶۹) فی الرجل یسجد علی ثوبہ من الحر والبرد ۱۲ مرتب

شرح باب الذکر

۱۲

یا ایہا الناس ! اذا وجد احدکم الحرّ فلیسجد علی طرف توبہ " نیز زید بن وہب
حضرت عمرؓ سے نقل کرتے ہیں " اذا لم یستطع احدکم من الحرّ والبرد فلیسجد علی
توبہ " نیز حضرت انسؓ سے مروی ہے " قال : کنا نصلی مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم
فی شدة الحر فاذا لم یستطع أحدنا ان یمکن وجهه من الارض بسط توبه فسجد
علیه "۔ اسی طرح حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے " ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلی
فی توب واحد یتقی بفضوله حر الارض وبردھا "۔

امام شافعیؒ نے اس قسم کی روایات کو تاویل کر کے ثوب منفصل پر محمول کیا ہے لیکن یہ تاویل تکلف
سے خالی نہیں، تفصیل کیسے دیکھئے عمدة القاریؒ

پھر حدیث باب اس بات پر بھی دال ہے کہ عمل سیر مفسد صلوٰۃ نہیں۔ واللہ اعلم
(از مرتب عفا الشعتہ)

بَابُ مَا ذَكَرَ فِي الرَّجُلِ يَدْرِكُ الْإِمَامَ سَاجِدًا لِيَفْصَحَ؟

اذا أتى أحدكم الصلاة والامام على حال فليصنع كما يصنع الامام :
امت کا اس پر اتفاق ہے کہ مدرک رکوع مدرک رکعت ہے، البتہ امام بخاریؒ نے جزاء القراۃ میں لکھا
ہے کہ مدرک رکوع مدرک رکعت ہے یہ مسلک صرف ان حضرات کا ہے جو قرأت خلف الامام کے
قائل نہیں اور جو لوگ قراۃ خلف الامام کے قائل ہیں مثلاً حضرت ابوہریرہؓ سوان کے نزدیک مدرک
رکوع مع الامام مدرک رکعت نہیں ہے الا ان یدرک الامام قائماً، لیکن بخاری کی بات
اجماع کے خلاف ہے اور خود حافظ ابن حجرؒ بھی اس بائے میں متردد ہیں۔ اور جہاں تک حضرت ابوہریرہؓ
کا تعلق ہے ان سے کئی روایات جمہور کے مسلک کے مطابق بھی مروی ہیں چنانچہ مؤلاً امام مالکؒ میں ان سے

۱۔ دہ دہ مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۱ ص ۳۶۸ و ۳۶۹) فی الرجل یسجد علی توبہ من الحر والبرد ۱۲ مرتب

۲۔ (ج ۲ ص ۱۱۷ و ۱۱۸) کتاب الصلاة، باب السجود علی التوب فی شدة الحر ۱۲ مرتب

۳۔ فتح الباری (ج ۲ ص ۹۹، باب لا یسعی الی الصلاة) ۱۲ م

۴۔ (قال الشيخ البنوری) وتردد فیہ الحافظ فی التلخیص وقال : انما فی صحیحہ مغایر لما نقلوه، کذا فی المعارف (ج ۲ ص ۳۸۰) م

۵۔ شرح باب از مرتب ۳

۶۔ باب من ادرك ركعة من الصلاة ۱۲ م

مروی ہے "من أدرك الركعة (ای الركوع) فقد أدرك السجدة (ای الركعة) نیز انہی سے
 صحیح ابن خزيمة میں مروی ہے "من أدرك ركعة من الصلاة فقد أدركها قبل ان يقيم
 الامام صليبه" نیز انہی سے ابو داؤد میں مرفوعاً مروی ہے "اذا جئتم الى الصلاة ونحن
 ساجدون، فاسجدوا ولا تعدّوها (ای تلك السجدة) شيئاً ومن أدرك الركعة
 (ای الركوع) فقد أدرك الصلاة (ای تلك الركعة)۔

پھر اگر کوئی شخص امام کو سجدہ میں پائے تو اسے سجدہ سے فارغ ہونے کا انتظار نہ کرنا چاہئے اور
 سجدہ میں شریک ہو جانا چاہئے ایسی صورت میں اگرچہ وہ مددیک رکعت نہ ہو گا تب بھی یہ شرکت اجر
 و ثواب سے خالی نہیں، چنانچہ امام ترمذی لکھتے ہیں: "واختار عبد الله بن المبارك ان يسجد
 مع الامام وذكر عن بعضهم فقال: لعله لا يسفح رأسه من تلك السجدة حتى
 يغفر له" (از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ كَرَاهِيَةِ أَنْ يَنْتَظِرَ النَّاسُ الْإِمَامَ وَهُمْ قِيَامٌ عِنْدَ قُبَّاتِ الصَّلَاةِ

"أذا أقيمت الصلاة فلا تقوموا حتى تسروني خرجت" یہ حدیث اس پر دل ہے کہ
 جماعت کے وقت اگر امام مسجد سے باہر ہو تو جب تک وہ مسجد میں داخل نہ ہو مقتدیوں کیلئے کھڑا ہونا
 مکروہ ہے، اور وجہ ظاہر ہے کہ قیام نماز ادا کرنے کیلئے ہے اور نماز ادا کرنا بدون امام کے ممکن
 نہیں لہذا بغیر امام کے قیام مفید نہ ہوگا۔

پھر جب امام مسجد میں داخل ہو تو مقتدیوں کے قیام کے بارے میں حنفیہ کے نزدیک یہ تفصیل
 ہے کہ اگر امام محراب کے کسی دروازہ سے یا اگلی صف کے سامنے سے آئے تو جس وقت مقتدی امام
 کو دیکھیں اسی وقت کھڑے ہو جائیں اور اگر امام پچھلی صفوں کی طرف سے آ رہا ہو تو جس صف سے
 گذرے وہ صف کھڑی ہوتی چلی جائے۔

اور اگر امام پہلے سے مسجد میں ہو ایسی صورت میں مقتدیوں کو کس وقت کھڑا ہونا چاہئے؟

۱۔ التلخیص الخیر (ج ۲ ص ۴۱ تحت رقم ۵۹۵) باب صلاة الجماعة ۱۳ م

۲۔ (ج ۱ ص ۱۲۹) باب الرجل يدرك الامام ساجداً كيف يصنع ؟ ۱۲ م

۳۔ کما فی بدائع الصنائع (ج ۱ ص ۲۰۰ و ۲۰۱) فصل فی سنن الصلاة ۱۲ مرتب عہ شرح باب از مرتب ۱۲

اس بارے میں فقہاء کے مختلف اقوال ہیں، جس کی تفصیل یہ ہے کہ امام شافعیؒ اور ایک جماعت کے نزدیک اقامت ختم ہونے کے بعد کھڑا ہونا مستحب ہے، امام مالکؒ اور بہت سے علماء کا مسلک قاضی عیاضؒ نے یہ نقل کیا ہے کہ شروع اقامت ہی سے لوگوں کا کھڑا ہونا مستحب ہے البتہ موطا کی تشریح سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ کسی خاص حد پر بھی قیام واجب نہیں بلکہ لوگوں کو ان کی سہولت پر چھوڑا جائے اس لئے کہ بھاری بدن اور کمزور آدمی دیر میں اٹھتا ہے جبکہ ہلکا آدمی جلدی اٹھ جاتا ہے صحابہ کرامؓ کا تعامل قاضی عیاضؒ کے نقل کردہ امام مالکؒ کے مسلک کے مطابق ہے کہ اقامت کے شروع سے ہی کھڑا ہونا افضل ہے بلکہ حضرت سعید بن مسیبؓ کا مسلک یہ ہے کہ شروع اقامت ہی سے سب کا کھڑا ہونا صرف مستحب ہی نہیں بلکہ واجب ہے۔

پھر امام اعظم ابو حنیفہؒ اور امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک ”حی علی الفلاح“ اور ”قد قامت الصلوة“ پر کھڑا ہونا چاہئے۔

”البحر الرائق“ (ج ۱ ص ۲۳۱) میں حنفیہ کے مذاہب کی تفصیل لکھتے ہوئے ”حی علی الفلاح“ پر کھڑے ہونے کی علت یہ بیان کی گئی ہے ”والقیام حین قیل حی علی الفلاح لانه امر المستحب المسارعة الیه“ یعنی ”حی علی الفلاح“ پر کھڑا ہونا اس لئے افضل ہے کہ لفظ ”حی علی الفلاح“ کھڑے ہونے کا امر ہے اس لئے کھڑے ہونے کی طرف مسارعت کرنی چاہئے۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ جن حضرات نے ”حی علی الفلاح“ ”پریا“ ”قد قامت الصلوة“ پر کھڑے ہونے کو مستحب فرمایا ہے ان کے نزدیک استحباب کا مطلب یہ ہے کہ اس امر کے بعد بیٹھے رہنا خلاف ادب ہے نہ یہ کہ اس سے پہلے کھڑا ہونا خلاف ادب ہے۔ کیونکہ پہلے کھڑے ہونے میں تو اور بھی زیادہ مسارعت پائی جاتی ہے۔

اس میں غور کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ اس بارے میں مذاہب ائمہ اربعہ کا متاثر اختلاف محض افضلیت و اولویت کا ہے اس میں کوئی جانب ناجائز یا مکروہ نہیں اور کسی کو کسی پر تکبر و

۱۔ کافی شرح النووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۳۱) باب متى يقوم الناس للصلوة ؟ ۲ مرتب

۲۔ حوالہ بالا ۱۳ م

۳۔ (ص ۵۵ و ۵۶) باب ما جاز فی النذر للصلوة ۳ مرتب

۴۔ شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۳۱) باب متى يقوم الناس للصلوة ؟ ۲ م

اعتراض کرنے کا حق نہیں، یہی وجہ ہے کہ ائمہ اربعہ کے متبعین میں کبھی اس پر کوئی جھگڑا نہیں
سُنا گیا۔

خلاصہ یہ کہ اقامت نماز کے وقت امام اور مقتدی شروع اقامت سے کھڑے ہوں یا
بعد میں مؤذن کے کسی خاص کلمہ پر، یہ ایک ایسا فرعی مسئلہ ہے کہ اس کی کسی جانب گناہ نہیں دونوں
ہی طریقے شرعاً باتفاق ائمہ اربعہ جائز ہیں، فرق اور اختلاف صرف افضلیت میں ہے۔

لیکن امت میں یہ کسی کا مذہب نہیں کہ امام اقامت کے وقت باہر سے آکر مصلے پر بیٹھ جائے
اور بیٹھنے کو ضروری سمجھے، کھڑے ہونے والے مقتدیوں کو کھڑے ہونے سے روکے ان کو اور ان
کے عمل کو بُرا اور مکروہ سمجھے، خود ائمہ حنفیہ اور فقہار مفتی حضرات میں سے کسی نے بھی پہلے کھڑے
ہونے کو مکروہ نہیں کہا اور کہہ بھی کیسے سکتے تھے جبکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، خلفاء راشدین،
اور عام صحابہ و تابعین کے تعامل سے ابتداء اقامت میں کھڑا ہونا ثابت ہے۔

البتہ صرف ”مضمرات“ کی روایت کے الفاظ مشکوک ہیں، چنانچہ علامہ طحاویؒ نے
اس کے یہ الفاظ نقل کئے ہیں ”وَإِذَا أَخَذَ الْمُؤَذِّنُ فِي الْإِقَامَةِ دَخَلَ رَجُلٌ الْمَسْجِدَ
فَإِنَّهُ يَقْعُدُ وَلَا يَنْتَظِرُ قَائِمًا فَإِنَّهُ مَكْرُوهٌ“ کما فی المضمّنات قہستانی۔ اس کا
ایک مفہوم کراہت تقدیم کا بھی لیا جاسکتا ہے چنانچہ علامہ طحاویؒ نے اس کا یہی مفہوم مراد لیا ہے،
فرماتے ہیں ”ويفهم منه كراهة القيام ابتداء الإقامة والناس عنه غافلون“
لیکن یہ ظاہر ہے کہ اگر روایت مضمرات کا یہی مفہوم لیا جائے تو وہ سنت صحابہؓ کے معارض ائمہ
مذہب کی تصریحات کے مخالف اور متون و شروح حنفیہ سے مختلف ہے۔ علامہ طحاویؒ کی جلالت
قدر اور علمی عظمت اپنی جگہ ہے مگر ”مضمرات“ کی روایت کا یہ مفہوم قرار دینا خود اس روایت
کے سقوط کا موجب بنتا ہے۔

لہذا اس روایت کا صاف مطلب یہ ہو سکتا ہے کہ یہ اس صورت سے متعلق ہے جبکہ امام
کے آنے سے پہلے اقامت شروع کر دی ہو جس کی ممانعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمائی ہو،
کما فی حدیث الباب۔ اور ”لَا يَنْتَظِرُ“ کا لفظ اس مفہوم کی تائید کر رہا ہے کیونکہ اس میں
انتظار سے مراد انتظار امام ہے، اس صورت میں یہ روایت عام روایات حنفیہ کے مطابق بھی

ہو جاتی ہے اور سنتِ رسول اللہ صلی علیہ وسلم اور سنتِ صحابہؓ کے بھی خلاف نہیں رہتی۔
 پھر یہ بات بھی قابلِ غور ہے کہ باجماع صحابہؓ و تابعینؓ و ائمہ اربعہؓ صفوں کی تعدیل و درستی واجب ہے جو نماز شروع ہونے سے پہلے مکمل ہو جانی چاہئے اور یہ اس صوٹ میں ہو سکتی ہو جبکہ عام آدمی شروع اقامت سے کھڑے ہو جائیں، چنانچہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرامؓ کا عمل اسی کے مطابق تھا جیسا کہ مندرجہ ذیل روایات اس کی شاہد ہیں:

① عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ "أَنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ تَقَامُ لِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَيَأْخُذُ النَّاسُ مِمَّا فَهَمَ قَبْلُ أَنْ يَقُومَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَقَامَهُ" یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی امامت کیلئے نماز کھڑی کی جاتی اور لوگ آپ کے کھڑے ہونے سے پہلے اپنی اپنی جگہ صفوں میں لے لیتے تھے۔

② عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ يَقُولُ: "أَقِيمَتِ الصَّلَاةُ نَقْمًا فَعَدَلْنَا الصَّفوفَ قَبْلَ أَنْ يَخْرُجَ إِلَيْنَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ"۔

ان دونوں حدیثوں سے ثابت ہوتا ہے کہ صحابہ کرامؓ کی عام عادت یہ تھی کہ جب مؤذن تکبیر شروع کرتا تو سب لوگ کھڑے ہو کر اپنی اپنی صفیں درست کر لیتے تھے

③ ابوقحادہ کی حدیث باب "قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا قِيمَتِ الصَّلَاةُ فَلَا تَقُومُوا حَتَّى تَسَوِّفَ خُرُوجَتِ" یعنی جب نماز کھڑی ہو جائے تو تم کھڑے نہ ہو جب تک مجھے اپنی طرف آتا ہوا نہ دیکھ لو۔ اس حدیث کے الفاظ سے یہ بھی مفہوم ہوتا ہے کہ امام کے باہر آ جانے کے بعد کھڑے ہونے میں کوئی حرج نہیں جس سے ابتداء اقامت میں بھی کھڑی ہونے کا کم سے کم جواز معلوم ہوتا ہے۔

④ عَنْ ابْنِ جُرَيْجٍ قَالَ: أَخْبَرَنِي ابْنُ شَهَابٍ أَنَّ النَّاسَ كَانُوا سَاعَةً

۱۔ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۲۰) باب متى يقوم الناس للصلاة ۱۲

۲۔ حوالہ بالا ۱۲

۳۔ یہ روایت صحیحین میں بھی لفظ "خرجت" کی زیادتی کے بغیر مروی ہے، دیکھئے صحیح بخاری (ج ۱ ص ۸۸) باب متى يقوم

الناس إذا رآوا الإمام عند الإقامة، کتاب الاذان۔ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۲۰) باب متى يقوم الناس للصلاة ۱۲ مرتب

۴۔ مصنف عبد الرزاق (ج ۱ ص ۵۰۷ رقم ۱۹۳۳) باب قيام الناس عند الإقامة، ابواب الاذان ۱۲

يقول المؤذن "الله أكبر الله أكبر" يقيم الصلاة، يقوم الناس إلى الصلاة فلا يأتي النبي صلى الله عليه وسلم مقامه حتى يعدل الصفوف، اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ مؤذن کے اقامت شروع کرتے ہی صحابہ کرام کھڑے ہو کر صفوف درست کر لیا کرتے تھے۔

⑤ نعمان بن بشیر قال: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يسوي يعني صفوفنا اذا قمتا للصلاة، فاذا استويينا أكبر.

⑥ روى عن عمران بن وهب عن رجل من أصحابه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "إذا قمتا للصلاة، فاستويا، وإذا استويا، فأكبرا". وروى عن علي وعثمان أنهما كانا يتعاهدان ذلك ويقولان: استويا وكان علي يقول: تقدم يا فلان تأخر يا فلان.

آخری دو حدیثوں سے رسالتا بصلی اللہ علیہ وسلم کا اور خلفائے راشدین میں سے حضرت عمر ابن الخطاب، حضرت عثمان غنی اور حضرت علی رضی اللہ عنہم کا عمل اور عادت معلوم ہوئی کہ وہ صفوف کی درستگی کی خود بھی نگرانی کرتے تھے اور جب تک یہ معلوم نہ ہو جائے کہ تمام صفیں درست ہو گئیں اس وقت تک نماز کی تکبیر شروع نہ فرماتے تھے۔ اور ظاہر ہے کہ یہ بھی ہو سکتا ہے جب لوگ شروع اقامت سے کھڑے ہو جائیں جیسا کہ اوپر احادیث مرفوعہ سے صحابہ کرام کی عام عادت بھی یہی معلوم ہو چکی ہے۔ ورنہ اگر "حي على الصلاة" یا "حي على الفلاح" یا "قد قامت الصلاة" پر لوگ کھڑے ہوں اور اس کے بعد صفیں درست کی جائیں تو یہ اس کے بغیر نہیں ہو سکتا کہ اقامت ختم ہونے کے کافی دیر بعد نماز شروع ہو حالانکہ یہ باتفاق علماء مذہب ہے۔

پھر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے بعض اوقات مؤذن کے "قد قامت الصلاة" کہنے

۱۔ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۹۷) باب تسوية الصفوف ۱۲م

۲۔ سنن ترمذی (ج ۱ ص ۵۳) باب ما جاء في اقامة الصفوف ۱۲م

تھے بلکہ حضرت انس سے مروی ہے "إذا قال المؤذن "قد قامت الصلاة" كبر الإمام، واليه ذهب أبو حنيفة ومحمد. وعامة العلماء على أنه لا يكبر حتى يفرغ المؤذن من الإقامة واليه ذهب أبو يوسف والشافعي ومثله عن مالك. معارف السنن (ج ۵ ص ۱۲۴)۔ بہر حال اگر امام قد قامت الصلاة پر تکبیر نہ کہے تب بھی اقامت ختم ہونے کے فوراً بعد کہے گا، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ صفوف کی درستگی کا انتظام عین اقامت کے وقت ہوتا تھا ۱۲ مرتب

پر کھڑا ہونا بھی ثابت ہے، چنانچہ حضرت عبداللہ بن ابی اوفی سے مروی ہے ”قال: کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا قال بلال ”قد قامت الصلوة“ نهض فکبّر“ چنانچہ اس دوسرے طریقہ کی بھی اجازت ہے۔

خلاصہ کلام یہ کہ خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل اور جمہور صحابہ و تابعین کا تعامل اس پر شاہد ہے کہ ان حضرات کا معمول و دستور یہی تھا کہ امام جب مسجد میں آجائے تو اول اقامت ہی سے سب لوگ کھڑے ہو کر صفیں درست کر لیں، اور جس صورت میں امام پہلے سے محراب کے قریب بیٹھا ہو اس میں بھی ”حی علی الفلاح“ پر کھڑے ہونے کو مستحب کہنا بھی بایں معنی ہے کہ اس کے بعد بیٹھے رہنا خلاف ادب ہے۔ کیونکہ مسارعت الی الطاعت کے خلاف ہے نہ یہ کہ اس سے پہلے کھڑا ہونا خلاف ادب ہے۔ کیونکہ ان میں تو مسارعت اور زیادہ ہے۔ لہذا جو طریقہ بعض مسجدوں میں اختیار کیا جاتا ہے کہ اقامت کے وقت امام باہر سے یا مسجد کے کسی گوشے چل کر آئے اور اگر مصلیٰ پر بیٹھ جائے اور اس بیٹھنے کو اس درجہ ضروری سمجھے کہ جو لوگ پہلے سے کھڑے ہوں ان کو بھی بیٹھ جانے کی تاکید کرے جو نہ بیٹھے اس پر طعن کرے، یہ انت میں کسی امام وفقہ یہ کا مذہب نہیں بلکہ خالص بدعت ہے۔ والعیاذ باللہ۔

هذا ملخص ما في ”رفع الملامة عن القيام عند اول الاقامة“
للشيخ الفقيه المفتي مولانا محمد شفيح الدين يوبندي قدس الله روحه
ونور ضريحه، بنیادات وتغیر من المسائب عاذا الله ورعا۔

بَابٌ مَّا ذَكَرَ فِي تَطْيِيبِ الْمَسَاجِدِ

أمر النبي صلى الله عليه وسلم بيناء المساجد في الذبّ روان تنظف وتنظف؟

لے مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۵) باب ما يفعل اذا اقيمت الصلوة، لیکن روایت ضعیف ہے، چنانچہ علامہ سیوطی فرماتے ہیں ”رواہ الطبرانی فی الکبیر من طریق حجاج بن فروخ و هو ضعیف جداً“ ۱۲ مرتب

۲ یعنی اقامت کے وقت مقتدی کب کھڑے ہوں۔ یہ رسالہ جو اہل فقہ (ج ۱ ص ۳۰۹ تا ص ۳۲۲) کا جزو نمبر ۱۲ طبع ہو چکا ہے، اور اس سے قبل ”المبداغ“ صفر ۱۳۹۳ھ میں بھی شائع ہو چکا ہے۔ ۱۳ مرتب

۳ الدور جمع دار و دی ”الحارة“ (محلہ) وہی مثل دار بنی قریظہ و دار بنی عبدالدار، کنذا فی المعارف (ج ۵ ص ۱۲۵) ۱۴ م

حدیث باب سے اپنے اپنے محلوں میں مسجد بنانے کی ترغیب معلوم ہوتی ہے۔ چنانچہ نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام نے ہمیشہ اس کی ترغیب دی اور اپنے زمانے میں صحابہ کرامؓ سے ان کے محلوں میں مساجد تعمیر کرائیں۔ بہر حال جہاں تعمیر مسجد کی فضیلت ہے، وہیں ایک محلہ میں دو مسجدیں اس انداز سے بنانا کہ دوسری مسجد کو نقصان پہنچے جائز نہیں۔

پھر حدیث باب سے جہاں تعمیر مسجد کی فضیلت معلوم ہوتی ہے وہیں مسجد کی تطہیر و تنظیف و تطیب کی بھی اہمیت ظاہر ہوتی ہے۔

تطہیر کا مطلب یہ کہ مسجد کو نجس چیزوں سے پاک رکھا جائے۔ چنانچہ بول اعرابی فی المسجد کے واقعہ میں آپؐ کا مسجد کی تطہیر کا اہتمام فرمانا مقرر ہے۔ نیز اسی لئے آپؐ کا ارشاد ہے: ”جئوا مساجدکم صیانکم و مجانیئکم“ اور حدیث کے آخر میں ارشاد ہے ”واتخذوا علی ابوابہا المطاہر و جمر و ہانی الجمع“ اور ادخال المیت فی المسجد کی کراہت کی وجہ بھی یہی ہے۔

تنظیف کا مطلب یہ ہے کہ گندگی، مٹی، پھل، پتھر اور طبع سلیم پر ناگوار اشیاء سے مسجد کو صاف رکھنا، جیسے تھوک، بلغم، ناک کی ریزش اور کوڑا کرکٹ وغیرہ۔ چنانچہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور

۱۔ تعمیر مسجد کی فضیلت سے متعلق احادیث کیلئے دیکھئے مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۱۰۲) باب بناء المساجد ۱۲ مرتب
۲۔ چنانچہ عبداللہ بن عمرؓ روایت کی کوئی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک چھوٹے برتن میں اپنا استعمال شدہ پانی دیا،
اور ان سے فرمایا ”فان اتیت بلادک فرش بہ تلک البقعة واتخذہ مسجداً“ چنانچہ انہوں نے ایسا ہی کیا۔
نیز زید بن عسائی خزاعیؓ مروی ہے ”قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا بنیت مسجد صنعار فاجعلہ
عن یمن حبیل یقال لہ ضین“

یہ دونوں روایتیں علامہ سیوطی نے بالترتیب معجم طبرانی کبیر اور معجم طبرانی اوسط کے حوالہ سے نقل کی ہیں۔
دیکھئے مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۱۱۲) باب این اتخذ المساجد۔

نیز عروہ بن الزبیرؓ سے مروی ہے عن من حدثنہ من اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یأمرنا ان نفتح المساجد فی دورنا وان نصلح صنعہا ونطہرہا۔ رواہ احمد واسنادہ صحیح۔
مجمع الزوائد (ج ۱ ص ۱۱) باب اتخذ المساجد فی الدور والیساتین ۱۲ مرتب علی غنہ

۳۔ سنن ترمذی (ج ۳ ص ۳۱) باب ما جاء فی البول یصیب الارض، نیز دیکھئے مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۱۱۰) باب تطہیر المساجد (ج ۲ ص ۳۱)

صحابہ کرام مسجد کی تنظیف کا نہایت اہتمام فرماتے تھے۔ بخاری شریف میں حضرت انس بن مالکؓ کی روایت میں ہے ”ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم رأى رخصة (ای البلغم) فی القبلة فشق ذلك عليه حتى رعى فی وجهه فقام فحكه بیدة الیم“ اور بخاری میں ایک دوسری روایت میں ہے ”ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رأى رخصة فی جدار المسجد فتناول حصاة فحطها الیم“ نیز حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے ”ان امرأة كانت تلقط القذى من المسجد فتوفيت فلم یؤذن النبی صلی اللہ علیہ وسلم بدفنہا، فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا ماتت لکم میت فاذنونی وصلى علیہا، وقال: انی رأيتها فی الجنة تلقط القذى من المسجد؟ اس سے بھی تنظیف مساجد کی فضیلت معلوم ہوتی ہے۔

تطیب کا مطلب یہ ہے کہ مسجد میں خوشبو وغیرہ کا انتظام کرنا اور بدبودور کرنا، چنانچہ صحیحے ایک حدیث کے ذیل میں آپ کا ارشاد گزر چکا ہے ”جمعوہا (ای المساجد) فی الجمع“ نیز حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے ”أن عمر کان یجمع المسجد مسجد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کل جمعة“ (از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ فِی ذِکْرِ اَهِیَةِ الصَّلَاةِ فِی لِحْفِ النِّسَاءِ

کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا یصلی فی لحف نساء کا لحف لحف کی جمع ہو، وہ چادریں یا کپڑے جنہیں سردی سے بچنے کیلئے لباس کے اوپر استعمال کیا جاتا ہو، لیکن یہاں ”لحف نساء“ سے مطلقاً عورتوں کے کپڑے مراد ہیں۔ پھر لحف نساء میں نماز پڑھنے سے احتراز کا منشاء فقط احتیاط ہے اس لئے کہ عورتیں طہارت و نجاست کے معاملہ میں عموماً

۱۔ (ج ۱ ص ۵۸) باب حک البزاق بالیدین المسجد، کتاب الصلوۃ ۱۲ م

۲۔ (ج ۱ ص ۵۸ و ۵۹) باب حک المخاط بالخصی من المسجد ۱۲ م

۳۔ رواہ الطبرانی فی الکبیر، انظر ”الزوائد“ للہیثمی (ج ۲ ص ۱۰) باب تنظیف المساجد ۱۲ م

۴۔ سنن ابن ماجہ (ص ۵۲) باب ما یکرہ فی المساجد ۱۲ م

۵۔ رواہ ابویعلیٰ، مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۱۱) باب اجمار مسجد ۱۲ م شرح باب از مرتب ۱۲

مخاطب نہیں ہوتیں، والشريعة ربما تعتبر الاحتمالات الغالبة توسعاً۔
 اس بارے میں تفصیل یہ ہے کہ جب تک ان کپڑوں کے ناپاک ہونے کا یقین نہ ہو ان کو پہنکر
 نماز پڑھنا درست ہے۔ چنانچہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے اس طرح بھی ثابت ہے، مسلم شریف
 میں حضرت عائشہؓ سے مروی ہے ”کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یصلی من اللیل وأنا
 الی جنبہ وأنا حائض وعلی مرط وعلیہ بعضہ الہی“ اور انہی سے سنن أبی داؤد میں مروی
 ہے ”ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلی فی ثوب بعضہ علی“ دونوں حدیثوں سے جواز
 مفہوم ہوتا ہے، لیکن ان کے کپڑوں میں نماز نہ پڑھنا بہر حال اولیٰ ہے، کما یدل علیہ
 حدیث عائشہ فی الباب۔ واللہ اعلم۔ (المرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ مَا يَجُوزُ مِنَ الْمَشْيِ وَالْعَمَلِ فِي صَلَاةِ التَّطَوُّعِ

عن عائشة قالت: جئت ورسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي في البيت
 والباب عليه مغلق، فمشي حتى فتم لي ثم رجع إلى مكانه“ اس پر اتفاق ہے
 کہ مشی کثیر اگر متواتر ہو تو مفسدِ صلوٰۃ ہے اور ایک ایک قدم غیر متواتر طریقہ سے چلنا مفسد نہیں تا وقتیکہ
 انسان مسجد سے نہ نکل جائے یا اگر کھلی جگہ ہو صفوف سے باہر نہ آجائے۔ پھر اس پر بھی
 اتفاق ہے کہ عمل کثیر مفسدِ صلوٰۃ ہو اور عمل قلیل مفسد نہیں۔ پھر قلیل و کثیر کی تحدید میں مختلف اقوال
 ہیں، حتیٰ کہ اس بارے میں خود احناف میں اختلاف ہے۔ بعض نے کہا کہ خود مصطفیٰ کی رائے کا اعتبار ہے

۱۔ دایفاً فیہ (اللبس) انتشار خواطر الیہا لقصورہ ایا لا تراختہا الی فی ثوبہا ومع ذلک فالصلوة
 فیہا جائزۃ ما لم یحقق الخباۃ وبذا اذالم یخف الفتنة واما اذن فلا، ای لایجوز لہ ان یفعل ذلک
 وان جازت الصلوۃ ان صلی، کذا فی الکوکب الدرری (ج ۱ ص ۲۲۷) ۱۲ مرتب

۲۔ (ج ۱ ص ۱۹۸) کتاب الصلوة باب سترۃ المصلى والنسب الی الصلوۃ الی سترۃ والنہی عن المرور الخ ۱۲ م

۳۔ (ج ۱ ص ۹۲) باب الرجل یصلی فی ثوب بعضہ علی غیرہ ۱۲ م

۴۔ ہذا کلہ اذا کان ”المشی فی الصلوة مستقبل القبلة وما اذا استدبر القبلة فسدت“ منیۃ المصلی

(ص ۱۲۰) فصل فیما یفسد الصلوة، بتغیر من المرتب ۱۲

۵۔ کما فی فتح القدیر (ج ۱ ص ۲۸۶) باب ما یفسد الصلوة وما یکرہ فیہا ۱۲ م

وہ جس کو عمل کثیر سمجھے وکثیر ہے اور جس کو قلیل سمجھے وہ قلیل ہے۔ بعض نے کہا کہ دیکھنے والے کی رائے کا اعتبار ہے۔۔۔ بہر حال جس مشی کو دیکھنے والا یا خود مصلیٰ مشی کثیر سمجھے وہ بھی عمل کثیر کا مصداق ہونے کی وجہ سے مفسدِ صلوٰۃ ہے۔ پھر بعض حضرات نے مشی کثیر کی تحدید ایک مفسد سے زیادہ ایک مرتبہ چلنے سے کی ہے۔

حدیثِ باب سے نماز میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی مشی ثابت ہوتی ہے، چونکہ عمل کثیر باتفاق مفسدِ صلوٰۃ ہے اس لئے ہر فقیہ کو اس میں یہ تاویل کرنی ہوگی کہ آپ کی مشی پے درپے نہ تھی جس کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ حضرت عائشہؓ کا حجرہ بھی چھوٹا سا تھا اور اس میں پے درپے مشی بظاہر ممکن ہی نہ تھی، اس لئے ظاہر یہی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک ڈیڑھ قدم چل کر دروازہ کھول دیا ہوگا اور پھر اپنے مقام پر آگئے ہوں گے اور اتنی مشی منافی صلوٰۃ نہیں۔ والشرائع۔

”ووصفت الباب فی القبلة“ اس جملہ کا ظاہری مطلب یہ ہے کہ دروازہ قبلے کی جانب تھا، لیکن اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ علامہ سمہودیؒ نے ”وفار الوفار“ میں تصریح کی ہے کہ حجرہ عائشہؓ

۱۔ کما فی المعارف (ج ۵ ص ۱۳۶) ۱ھ۔ وقیل: لو کان بحال وراہ انسان من بعید یقین انہ لیس فی الصلاۃ فہو کثیر۔
 ۲۔ ان کان یشک انہ فیہا اولم یشک فیہا فقلیل، وبواختیار العامة، کذا فی فتح القدیر (ج ۱ ص ۱۲۸) بآیۃ یفسد الصلوٰۃ وما یرکب فیہا ۱۲م
 ۳۔ کما فی المنیۃ (ص ۱۲) فصل فیما یفسد الصلاۃ: وبعضی المشایخ قالوا فی رجل رأى فرجة فی الصف الثانی فمشى الیہا لا یفسد ولو مشى الی الصف الثالث یفسد ۱۲ مرتب

۴۔ چونکہ حجرہ مقدسہ کا طول و عرض انتہائی کم تھا اس لئے جب سیدنا فاروق اعظمؓ کی قبر مبارک تیار کی گئی تو پاؤں کیلئے جگہ دیوار کھود کر بنائی گئی تھی۔ تاریخ المدینۃ المنورۃ لمحمد عبدالمجید (ص ۲۵۵) ۱۲ مرتب

۵۔ شاید یہی وجہ ہو کہ ام نسائیؒ نے اس روایت کو ”باب المشی امام القبۃ خطاً سیراً“ کے ترجمہ کے تحت ذکر کیا ہے۔ واضح رہے کہ یہ نماز نفلی تھی چنانچہ نسائیؒ کی روایت میں تصریح ہے ”یصلی تطوعاً“ دیکھئے (ج ۸ ص ۸۸) کتاب السہو باب المشی (۱۲م)
 ۶۔ اور نسائیؒ (ج ۱ ص ۱۷۸) کی روایت میں ”والباب علی القبۃ“ کے الفاظ مروی ہیں اور سنن ابی داؤد کی روایت سہمی ہے

مفہوم ہوتا ہے (ج ۱ ص ۱۳۳) باب العمل فی الصلاۃ ۱۲ مرتب

۷۔ کما نقل شیخ السہارنفوری: وقال فی وفار الوفار ”ووقفت عند باب عائشہ فاذا ہو مستقبل المغرب“ وبوصرح فی ان الباب کان فی جبتہ المغرب“ وقال فی نزہۃ الناظرین فی مسجد سید الاولین والآخرین ”فی ذکر حجرۃ عائشہ وباب بیتہ کان فی المغرب، کذا فی اسبزل (ج ۲ ص ۹۴) ”باب العمل فی الصلاۃ“ بتغیر من المرتب

مسجد نبوی کی شرقی جانب میں تھا جس کا دروازہ غربی جانب میں مسجد کی طرف کھلتا تھا ، اور یہ بات ظاہر ہے کہ مدینہ طیبہ میں قبلہ جنوبی ہے ، ایسی صورت میں دروازہ حجرہ کی جہت قبلہ میں کیسے ہو سکتا ہے ؟ اس کا جواب یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم غالباً حجرہ کے شمالی حصہ میں نماز پڑھ رہے تھے اور کمرے کا دروازہ آپ کے سامنے دہسنی جانب میں مغرب کی سمت میں تھا اور آپ جنوب کی طرف منہ کئے (قبلہ رخ) کھڑے تھے ، حضرت عائشہؓ کے آنے پر آپ نے قبلہ سے رخ پھیرے بغیر جنوب کی طرف کسی قدر چل کر دہسنے لائے دروازہ کھولا ، روایات میں ”ووصفت الباب فی القبلة“ ، یا ”والباب علی القبلة“ جیسے الفاظ کا مطلب بھی یہی ہے کہ حجرہ کا دروازہ آپ کی نسبت سے قبلہ کی جانب تھا اگرچہ حقیقت میں وہ کمرہ کی مغربی جانب میں تھا ، اور اس کو کھولنے کیلئے آپ کو اپنا رخ تبدیل کرنے کی ضرورت نہیں پیش آئی اور دروازہ کھولنے کے بعد آپ قبلہ کی طرف رخ کئے کئے لٹے قدموں اپنے مقام پر تشریف لے آئے ۔ **هذا من افادات الشيخ الكنگوهي في "الكوكب الدمشقي"** **والله اعلم بالصواب** ؛ **تد شرح الباب بزيادات وايضاح من المريب**

۱۔ لیکن علامہ ہودی نے ابن النجار کی روایت سے جو خاکہ پیش کیا ہے اس میں حجرہ کا دروازہ شمال کی جانب میں بتلایا گیا ہے ۔ ”تاریخ حرین“ (ص ۱۱۴ و ۱۱۵) مؤلف مولانا محمد مالک کاندھلوی ، ”تاریخ المدینۃ المنورۃ“ (ص ۱۳۷ و ۲۴۶) بحوالہ وفار الوفار (ج ۱ ص ۴۰۰) ، معالم دار الهجرة (ص ۵۲) وغیرہ ۔ لیکن ”وصفت الباب فی القبلة“ یا ”والباب علی القبلة“ کے الفاظ اس صورت کی تردید کر رہے ہیں ۔ واللہ اعلم **وفی البذل (ج ۲ ص ۹۴) قیل کاذباً بان باب فی المغرب و باب فی الشام (ای فی جہت الشمال) ۱۲ مرتب غنی عنہ**

۲۔ کما فی روایۃ الباب ۱۲ م

۳۔ کما فی روایۃ النسائی (ج ۱ ص ۱۷۸) ۱۲ م

۴۔ (ج ۱ ص ۲۲۷) ۔ حضرت شیخ الحدیث (مولانا محمد زکریا کاندھلوی) دامت بکاتہم اپنی تعلیقات (علی الکوکب) میں فرماتے ہیں ”وہو توجیہ حسن ، و افادہ شیخنا فی ”البذل“ (ای بذل المجہود ج ۲ ص ۹۴ و ص ۹۵ باب العمل فی الصلوة - مرتب) ، و ہوان المراد بالباب لیس الباب المعروف الذی کان فی المسجد بل ہذا باب آخر کان فی بیت عائشہ و حفصہ (فی جہت القبلة - مرتب)

ولا ینہب علیک ان فی الحدیث اشکالاً آخر فی حدیث النسائی (ج ۱ ص ۱۷۸) باب المشی امام القبلة **خطا یسیرۃ - م) بلفظ "والباب علی القبلة فمشی عن یمینہ او عن یسارہ" ان الباب اذا کان فی القبلة**

۱۲ مرتب غنی عنہ

بَابُ مَا ذُكِرَ فِي قِرَاءَةِ سُورَتَيْنِ فِي رَكْعَةٍ

ایک رکعت میں دو سورتیں پڑھنا بالاتفاق اور بلا کراہت جائز ہے البتہ ایک رکعت میں دو سورتوں کو اس طرح جمع کرنا کہ ان دونوں کے درمیان ایک یا کئی سورتیں بیچ میں چھوٹی ہوئی ہوں، مکروہ ہے۔ کذا فی المعارف (ج ۵ ص ۱۳۸)۔

سَأَلَ رَجُلٌ عَبْدَ اللَّهِ عَنْ هَذَا الْحَرْفِ "غَيْرَ آسِنَ" أَوْ "يَاسِنَ" أَوْ مُشْلَمٍ فِي الْفَظِ مَرُودِي هِيَ "يَا أَبَا عَبْدِ الرَّحْمَنِ كَيْفَ تَقْرَأُ هَذَا الْحَرْفَ أَلْفَا تَجِدُهُ أَمْ يَاءً" مِنْ مَاءٍ غَيْرِ آسِنَ أَوْ "مِنْ مَاءٍ غَيْرِ يَاسِنَ" گویا سائل کا سوال اس کی قرأت سے متعلق تھا۔

"قال: كل القرآن قراءات غير هذا؛ حضرت ابن مسعود کا گمان تھا کہ سائل نے ابھی تک تعلیم قرآن مکمل نہیں کی اور عوام کی عادت کے مطابق سوال برائے سوال مقصود ہے اس لئے انہوں نے بطور نصیحت ارشاد فرمایا "كل القرآن قراءات غير هذا؛" مقصود یہ تھا کہ آدمی کو تحصیل علم دین میں ترتیب کا لحاظ رکھنا چاہئے اور الاھم فالأھم کو اختیار کرنا

فلم احتاج صلى الله عليه وسلم الى المشي عن يمينه او يساره؛ واجب عنہ اشیخ فارح الیہ۔ اھ۔

حضرت بہار پوریؒ نے بذیل المہجود (ج ۲ ص ۹۴، باب العمل فی الصلاة) میں مذکورہ بالا اعتراض کا یہ جواب دیا ہے "والجواب عنہ ان معنی کون الباب فی القبلة ای یكون محاذیاً لہ او مائلاً الی الیمین او الشمال ویکون ہسا ان یكون الباب مائلاً الی الیمین او الشمال فمشی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لاجل ذلک عن یمینہ او شمالہ۔

حضرت بہار پوریؒ نے مذکورہ اعتراض کا ایک اور جواب بھی دیا ہے جو بذیل المہجود میں دیکھا جاسکتا ہے (ج ۲ ص ۹۴)۔

حاشیہ صفحہ ۱۵۰

۱۔ وہو نسیک بن سنان البعلی۔ بفتح النون وکسر التین۔ معارف (ج ۵ ص ۱۳۸) ۱۲

۲۔ (ج ۱ ص ۲۷۳) باب ترتیل القراءة واجتناب الہذو والانسراط فی السرعة الخ ۱۲

۳۔ یعنی "قیباً اُتھر" تین مَاءٍ غَيْرِ آسِنَ" (ترجمہ) بیچ اس کے نہیں ہیں بن بگڑا ہوا۔ سورۃ محمد آیت ۱۰ رکوع ۲ ص ۱۲

۴۔ حضرت شیخ الحدیث صاحب مدظلہم حاشیہ کوکب (ج ۱ ص ۲۲۸) میں فرماتے ہیں: "ثم فی "آسِنَ" قرار تان سبعیان

بالماء والقصر واما بالیاء فلیست فی القراءة المعروفة۔ (قال المرتب) وقرئ یسین۔ بالیاء۔ کما فی روح المعانی (جز ۲ ص ۲۲۸)

چاہئے۔ پھر تعلیم قرآن میں دو باتوں کی طرف خاص طور سے توجہ دینی چاہئے، ایک یہ کہ کلمات قرآنی کی ادائیگی اور مخارج درست ہوں۔ دوسرے قرآن کے حقائق و معارف میں تدبیر اور غور و فکر کا خصوصی اہتمام ہو۔ جہاں تک اختلافِ قرارات کی تحقیق کا تعلق ہے وہ اپنی جگہ اہم ہے لیکن اول الذکر دو امور کے مقابلہ میں اس کی حیثیت ثانوی ہے، ولا یحتاج الیہ کثیر۔

”قال: نعم“ سائل نے جواب دیا کہ ہاں! میں تعلیم قرآن مکمل کر چکا ہوں، مسلم کی روایت میں اس کا جواب ان الفاظ میں مذکور ہے ”انی لا قسراً المفصل فی رکعة“ (معلوم ہوا کہ ترمذی کی روایت میں اختصار ہے) حضرت ابن مسعودؓ کا اگلا کلام اسی جملہ سے متعلق ہے:-

قال: ”إن قوماً یقرءونه ینثرونہ نثر الدقل لا یجاوزن قیہم“

النثر: السہی متفرقاً یعنی بکھیرنا۔ الدقل: بفتحتین۔ ردی التمدیابیہ، یعنی بیکار اور خشک کھجور۔ ”التراقی“: جمع ”الترقوة“ عظمۃ مشرفۃ بین ثغرة الخرد العاتق۔ یعنی ہنسی کی ہڈی۔

مطلب یہ کہ جس طرح آدمی ردی قسم کی کھجور کو جلدی جلدی نگل لیتا ہے اور عمدہ کھجور کی طرح مزے لے لے کر نہیں کھاتا اسی طرح بعض لوگ کلام اللہ کو جلدی جلدی مخارج و تجوید کی رعایت کئے بغیر پڑھتے ہیں اور تلاوت قرآن کریم سے استلذاذ حاصل نہیں کرتے، حقوق و آداب کی رعایت نہ کرنے والے ایسے لوگوں کا قرآن حلق سے تجاوز نہیں کرتا یعنی ان کی تلاوت حلق سے نیچے نہیں اترتی اور دل پر اثر نہیں کرتی ”لا یجاوزن قیہم“ کا یہی مطلب ہے، یا یہ مطلب ہے کہ ان کی تلاوت حلق سے تجاوز کر کے باری تعالیٰ کے ہاں شرف قبولیت حاصل نہیں کرتی گویا حضرت ابن مسعودؓ کا مقصد نہیک بن سنان کو تنبیہ کرنا ہے کہ تم نے جو صرف ایک رکعت میں اتنا قرآن پڑھ ڈالا معلوم ہوتا ہے کہ تمہاری قرأت بھی اس مذکورہ جماعت کی طرح ہے، جس کا تلاوت قرآن میں یہ طریقہ ”ینثرونہ نثر الدقل“

انی لا عرفت السور النظائر التي كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقرآن بنينهن، قال:

لہ (ج ۱ ص ۲۷۳) باب ترتیل القراءة الخ ۱۳ م

لہ ابو داؤد کی روایت میں یہ الفاظ ہیں ”أبداً کبذا الشعر ونثر کنثر الدقل“ (ج ۱ ص ۱۹۸) باب تحزیب القرآن۔ وابتدئ سرعة القراءة، وانما عاب عليه ذلك لانه اذا سرع القراءة ولم يرتلها فانه فهم القرآن وادراك معانيه كذا في معالم السنن للخطابي في ذیل ”مختصر سنن ابی داؤد“ للمنزہی (ج ۲ ص ۱۱۵) رقم ۱۳۵، باب تحزیب القرآن ۱۳ مرتب

فَامَا نَا عَلَقْمَةَ نَسْأَلُهُ نَقَالَ : عَشْرُونَ سُورَةً مِنَ الْمَفْصَلِ كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقْرَنَ بَيْنَ كُلِّ سُورَتَيْنِ فِي كُلِّ رَكْعَةٍ ۝

النظائر جمع نظيرة ، وهي السورة التي يشبه بعضها بعضاً في الطول والقصر .
یعنی میں اُن سورہ متقاربہ فی الطول کو جانتا ہوں جن کو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم آپس میں ملا تے تھے ،
یعنی جن میں سے دو دو سورتوں کو آپ ایک رکعت میں پڑھتے تھے ۔

پھر سورہ نظائر سے مراد صاحب تلویح کے نزدیک وہ سورتیں ہیں جو طول و قصر میں ایک دوسرے کے مماثل ہوں ، کما ذکرتہ البدس العینی فی العمدة واختارہ ۔

اور حافظ ابن حجرؒ کے نزدیک ان سے وہ سورتیں مراد ہیں جو معانی مثلاً موعظت ، حکم یا قصص وغیرہ میں ایک دوسرے کے مماثل ہوں ، حافظ نے مماثلت فی عدد الآیات کے قول کی تردید کی ہے اور محب طبریؒ کا قول نقل کیا ہے ” کنت أظن أن المراءد انهما متساوية في العدد (ای فی العدد) حتی اعتبرتها فلم اجد فیها شيئاً متساوياً ۝

لیکن علامہ عینیؒ نے حافظ کی تردید کی ہے اور اپنی تائید میں طحاوی کی روایت سے استدلال کیا ہے ، فلیراجم ۔

پھر وہ ہیں سورہ مفضل جن میں سے دو دو کو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ایک رکعت میں جمع کرتے تھے ان کی تفصیل ابو داؤد کی روایت میں موجود ہے ۔ حضرت ابن مسعودؓ فرماتے ہیں ” أهدأ كهذا الشعر ونشأ أكثر الدقل ، لكن النبي صلى الله عليه وسلم كان يقرأ النظائر السورتين في ركعة النجم والرحمن في ركعة ، واقتربت والحاقة في ركعة ، و

۱۔ وکی مفصلاً لنقص سورة وقرب الفصال بعضهم من بعض ۔ کافی شرح صحیح مسلم للنووی (ج ۱ ص ۲۷۴)

باب ترسیل القارئة الخ ۱۲ مرتب

۲۔ (ج ۶ ص ۴۴) باب الجمع بین السورتین فی الركعة والقارئة بالخواتیم وسورة قبل سورة وباول سورة ۱۲ مرتب

۳۔ کہ فی فتح الباری (ج ۲ ص ۲۱۵) باب الجمع بین السورتین الخ ۱۲ مرتب

۴۔ (ج ۱ ص ۱۷۰) باب جمع السور فی ركعة ۱۲ مرتب

۵۔ عمدة القاری (ج ۶ ص ۴۵) باب الجمع بین السورتین الخ ۱۲ مرتب

۶۔ (ج ۱ ص ۱۹۸) باب تحزیب القرآن ۱۲ مرتب

الطور والذاریات فی رکعة ، اذا رقت ون فی رکعة ، وسأل سائل و
النازعات فی رکعة ، وویل للمطففین وعبس فی رکعة ، والمدثر والمزمل فی
رکعة ، وهل آتی ولا اقسم بیوم القيمة فی رکعة ، وعمد یقواء لون والمرسلات
فی رکعة ، والدخان واذا الشمس کورت فی رکعة ۔

وانظر بعض التفصیل فی العمدة "للعلینی" و"الفتح" للحافظ و"الکوکب"
للشیخ الکنکوھی "والمعارف" للعلامة البیرونی۔
(از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ فِي الْإِغْتِسَالِ عِنْدَ مَا يَسْلِمُ الرَّجُلُ

"عن قیس بن عاصم انه أسلم فامر به النبی صلی اللہ علیہ وسلم أن
یغتسل ، ویغتسل بماء سدر" احناف و شوافع کا اس پر اتفاق ہے کہ بعد
الاسلام غسل مستحب ہے بشرطیکہ اس نو مسلم کو حالت کفر میں موجبات غسل میں ہو کوئی
موجب نہ پیش آیا ہو ۔ پھر اگر قبل الاسلام کوئی موجب غسل پایا گیا ہو اس صورت میں
شوافع کے نزدیک مطلقاً غسل واجب ہے خواہ اس نے بعد میں (یعنی بعد موجب
غسل اور قبل الاسلام) غسل کر لیا ہو یا نہ کیا ہو ۔ جبکہ حنفیہ کے نزدیک اگر وہ قبل
الاسلام (بعد موجب غسل) غسل کر چکا تھا تو اب بعد الاسلام غسل واجب نہ ہوگا بلکہ
مستحب ہوگا ۔ والحاصل ان اغتسال الکافر حال کفر معتبر عندنا
دون الشافعية ۔

پھر مالکیہ ، حنابلہ ، ابو ثور اور ابن المنذر کے نزدیک عند الاسلام مطلقاً
غسل واجب ہے ۔

۱۔ (ج ۶ ص ۲۴ و ۲۵) باب الحج بین السورتین ۱۲ م

۲۔ (ج ۲ ص ۲۱۴ تا ۲۱۶) باب الحج بین السورتین ۱۲ م

۳۔ (ج ۱ ص ۲۲۷ و ۲۲۸) باب ما ذکر فی قرارة سورتین فی رکعة ۱۲ م

عہ شرح باب از مرتب ۱۲

۴۔ (ج ۵ ص ۱۳۸ تا ۱۴۰) ۱۲ م

قائلین وجوب الاستدلال حدیث باب کے امر سے ہے جبکہ اس امر کو اخاف
و شواہح استحباب پر محمول کرتے ہیں۔ نیز قائلین استحباب کا کہنا ہے "ان العدد
الكبير والجمع الغفير أسلموا، فلوا من كل من أسلم بالغسل لنقل نقلاً
مستفيضاً متواتراً - والله أعلم . (از مرتب)



هذه خاتمة أبحاث "الصلوة" . ذالحمد لله
حمدٌ كثيراً ، ونسأل الله سبحانه وتعالى إتمام بقية
الشرح على هذا المنوال ، وما ذلك على الله بعزيز .
والصلاة والسلام على النبي الهاشمي المكي التهامي
صفوة الخلائق خاتم النبيين وعلى آله وصحبه الهادين
المهديين إلى يوم الدين . وأخيراً دعونا ان الحمد لله
رب العالمين .

قد فرغنا من تسويد هذه الأوراق يوم الاربعاء
الثاني من شهر شعبان المعظم سنة اثنيتين وأربع
مائة بعد الف ١٤٠٢ - من الهجرة النبوية
على صاحبها الوفاء والصلوات

والتسليمات
وسنبداً في شرح "البواب التكوّة" ان شاء الله
تعالى . وهو الموفق والمعين (مرتّب عفا الله عنه)

۱۔ کذا فی "المعارف" (ج ۵ ص ۱۳۳) قال الشيخ البزوری : وكذا يستحب علق شعره وغسل ثيابه و
اختصانه ان كان يقدر على نفسه ولطيفه ولا يجوز كشف عورته لغيره الا ان نجتتن وجاز ذلك عند من قال بوجوبه
مرتّب عفا عنه

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

ابواب الزکوٰۃ

عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

لفظ زکوٰۃ کے لغوی معنی ”طہارت و پاکیزگی“ کے ہیں اور وجہ تسمیہ یہ ہے کہ اخراج زکوٰۃ سے بقیہ مال کی تطہیر ہو جاتی ہے۔
 زکوٰۃ کی فرضیت کے بارے میں متعدد اقوال ہیں، جن میں صحیح ترین یہ ہے کہ فرضیت زکوٰۃ تو ہجرت سے پہلے مکہ مکرمہ ہی میں ہو چکی تھی لیکن اس کا مفصل نصاب مقرر نہیں تھا، نیز اموال ظاہرہ کی زکوٰۃ

لے زکوٰۃ کے لغوی معنی ”نماء“ یعنی بڑھوتری کے بھی ہوتے ہیں اس اعتبار سے اس کی وجہ تسمیہ یہ ہو کہ زکوٰۃ سے مال میں ترقی اور برکت ہوتی ہے۔ واللہ اعلم ۱۲ مرتب
 لے اور زکوٰۃ کی اصطلاحی و شرعی تعریف یہ ہے ”تملیک جز مخصوص من مال مخصوص لشخص مخصوص للہ تعالیٰ“۔
 الباب (ج ۱ ص ۱۲۹)۔ اور صاحب ”تنویر“ نے اس طرح تعریف کی ہے ”ہی تملیک حبز مال عینہ الشارع من مسلم فقیر غیر ہاشمی ولا مولاه مع قطع المتعصۃ عن المملک من کل وجہ للہ تعالیٰ“۔
 تنویر الابصار مع الدر المختار ص ۱۸۱ شمس رد المحتار (ج ۲ ص ۲ و ۳ و ۴) کتاب الزکوٰۃ۔ ۱۲ مرتب عفی عنہ
 لے دیکھئے فتح الباری (ج ۲ ص ۲۱۱) کتاب الزکوٰۃ و قول اللہ تعالیٰ ”واقیموا الصلوٰۃ و آتوا الزکوٰۃ ۱۲
 لے کسی ماں کے اموال ظاہرہ میں سے ہونے کیلئے وہ امور ضروری ہیں۔ ایک یہ کہ ان اموال کی زکوٰۃ وصول کرنے کیلئے مالکان کے نجی مقامات کی تفتیش کرنی نہ پڑے۔ دوسرے یہ کہ وہ اموال حکومت کے زیر حمایت ہوں۔ جہاں یہ دو باتیں نہ پائی جائیں ایسے اموال کو اموال باطنہ کہا جائے گا۔ (اسطوخ ج ۱۵ شمارہ ۱
 رمضان المبارک ۱۴۳۷ھ ”ذکر و فکر ص ۶)

اموال ظاہرہ اور اموال باطنہ کے بارے میں تفصیلی بحث آگے متن میں آ رہی ہے۔ ۱۲ مرتب عفی عنہ

حکومت کی طرف سے وصول کرنے کا کوئی انتظام نہ تھا، کیونکہ حکومت ہی قائم نہ تھی، البتہ مدینہ طیبہ میں فرضیت زکوٰۃ کیلئے نصاب مقرر کیا گیا اور اس کی تفصیلی مقادیر مقرر کی گئیں اس کی دلیل یہ ہے کہ سورۃ مزمل میں ”وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ“ موجود ہے حالانکہ سورۃ مزمل مکہ مکرمہ کی بالکل ابتدائی سورتوں میں سے ہے۔ اسی طرح بعض دوسری سورتوں میں انفاق کا حکم نیز ترک انفاق پر وعید موجود ہے مثلاً ”وَفِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ لِّلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ“ اور ”الَّذِينَ هُمْ مِمَّنْ آءُؤْنَ وَ يَمْنَعُونَ الْمَاءَ“ البتہ مدینہ طیبہ میں یہ آیت نازل ہوئی ”خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا“

پھر اس میں اختلاف ہے کہ نصاب وغیرہ کی تحدید کونسے سن میں ہوئی ؟

۱۔ کذا فی المعارف (ج ۵ ص ۱۵۹) ۱۲ م
۲۔ یہ سورۃ مزمل کی آخری آیت ہر رقم ۱۲ م
۳۔ قال العلامة الآلوسی: سئیتہا فی قول الحسن وعمرہ وعطاء وجابر وقال ابن عباس وقتادة كما ذكر الماوردی الآتین منها " واصبر علی ما یقولون " والی تلہا ، وحکی فی البحر عن الجمهور انہا مکیة الا قوله تعالى " ان ربک یعلم " الی آخرہ . وتعقبہ الجلال السیوطی بعد ان نقل الاستتار عن حکایت ابن الفرس بقوله: ویردہ ما اخرجہ الحاکم عن عائشہ ان ذلک نزل بعد نزول صدر السورۃ بسنتہ وذلك حين فرض قیام اللیل فی اول الاسلام قبل فرض الصلوات الخمس : تفسیر روح المعانی ، المجلد الخامس عشر ، الجزء التاسع والعشرون (ص ۱۱۲ و ۱۱۵) سورۃ المزمل ۱۲ م
۴۔ سورۃ ذاریات آیت ۱۹ ۲۶ - ۱۲ م

۵۔ ای نصیب وافر استوجوبہ علی انفسہم تقریباً الی اللہ عز وجل واشفاقاً علی الناس . فهو غیر الزکوٰۃ كما قال ابن عباس ومجاہد وغیرہما . روح المعانی المجلد الرابع عشر الجزء السابع والعشرون (ص ۹) سورۃ الذاریات رقم ۱۹ ۱۲ مرتب
۶۔ سورۃ الماعون آیت ۱ و ۲ ۳ - آیت مذکورہ میں لفظ " ماعون " سے مراد زکوٰۃ ہے اور زکوٰۃ کو ماعون اس لئے کہا گیا ہے کہ وہ مقدار کے اعتبار سے نسبتاً بہت قلیل ہے یعنی صرف چالیسواں حصہ . حضرت علیؓ ، حضرت ابن عمرؓ ، حسن بصریؒ ، قتادہؒ ، ضحاکؒ وغیرہ جمہور مفسرین نے اس آیت میں ماعون کی تفسیر زکوٰۃ ہی کی ہے۔ معارف القرآن (ج ۸ ص ۸۲۶ بحوالہ منہجی) ۱۲ مرتب

۷۔ وكذلك جاء الامر بالزکوٰۃ فی سورۃ الروم والنمل والمؤمنون والاعراف ونحم السجدة والقمون ، وجميع هذه السور مکیة ولكن الزکوٰۃ فی مکة كانت مطلقة من النصاب وغیرہ كما فی تفسیر ابن کثیر (ج ۳ ص ۲۳۸ و ۲۳۹) فی تفسیر سورۃ "المؤمنون" تم جاء تحدید النصاب والجبایۃ من طریق الحكومة بالمدينة ۱۲ از استاد محترم دام اقبالہم

۸۔ سورۃ توبہ آیت ۱۱۳ پ ، لیس المراد من الصدقة المفروضة معنى الزکوٰۃ . کذا فی روح المعانی المجلد ۶ الجزء ۱۱ سورۃ التوبہ ۱۱۳ م

اس کے بارے میں علامہ نوویؒ کا خیال یہ ہے کہ وہ سترہ میں صوم رمضان سے پہلے ہوئی، لیکن حافظ ابن حجرؒ نے اس کی تردید کرتے ہوئے نسائی، ابن ماجہ وغیرہ کے حوالہ سے حضرت قیس بن سعد بن عبادہؓ کی روایت نقل کی ہے کہ ”امرا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بصدقة الفطر قبل ان تنزل الزكاة ثم نزلت فريضة الزكاة فلم يأمرنا ولحم بيننا ونحن نفعله“ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ صدقۃ الفطر کی فرضیت زکوٰۃ سے پہلے ہوئی ہے جس کا لازمی نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ رمضان کے روزے بھی زکوٰۃ سے پہلے فرض ہو چکے تھے کیونکہ صدقۃ الفطر کا تعلق صیام و صفا ہی سے ہے (لہذا سترہ میں صوم رمضان سے قبل زکوٰۃ اور اس کے نصاب وغیرہ کی فرضیت کا قائل ہونا درست نہیں)۔ دوسری طرف علامہ ابن اثیرؒ نے اپنی تاریخ میں یہ دعویٰ کیا ہے کہ زکوٰۃ کی فرضیت سترہ میں ہوئی لیکن حافظ ابن حجرؒ نے اس کی بھی تردید کی ہے کیونکہ بخاری میں ضمام بن ثعلبہؓ کی حدیث میں یہ الفاظ موجود ہیں ”انشدك يا للہا آلاءا ان تأخذ هذه الصدقة من اغنيائنا فتقسمها علی فقرائنا“ اور حضرت ضمام بن ثعلبہؓ مدینہ طیبہ آئے تھے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ زکوٰۃ کی تحصیل و تقسیم کا انتظام سترہ سے پہلے ہو چکا تھا لہذا لائل سے یہ ثابت

۱۔ اشاریہ (النوویؒ) فی باب السیر من ”الروضۃ“۔ فتح اباری (ج ۲ ص ۲۱) کتاب الزکوٰۃ ۱۲ م
۲۔ حوالہ بالا ۱۲

۳۔ (ج ۱ ص ۳۴۷) کتاب الزکاة، باب فرض صدقۃ الفطر قبل نزول الزکاة ۱۲ م

۴۔ (ص ۱۳۱) باب صدقۃ الفطر ۱۲ م

۵۔ غالباً یہ ”مستدرک حاکم“ کے الفاظ ہیں ورنہ نسائی اور ابن ماجہ میں یہ الفاظ مردی ہیں ”فلما نزلت الزکاة لم یأمرنا الخ“
۶۔ ”لما نقل فی“ الفتح“ (ج ۳ ص ۲۱۱) ۱۲ م

۷۔ (ج ۱ ص ۱۵) کتاب العلم، باب القراءة والعرض علی المحدث ۱۲ م

۸۔ لیکن یہ دلیل جب ہی درست ہو سکتی ہے جبکہ ان کا سترہ میں مدینہ طیبہ آنا مانا جائے حالانکہ محققین کی ایک جماعت ان کے سترہ میں مدینہ طیبہ آنے کی قائل ہے (دیکھئے معارف السنن ج ۵ ص ۱۶۵ و ۱۶۶۔ ضمام بن ثعلبہؓ کے مدینہ طیبہ آنے کے سلسلہ میں ہم مزید تحقیق ”باب ما جاء اذا دیت الزکاة، فقد قضیت ما علیک“ کے تحت ذکر کریں گے) اگر اس قول کو اختیار کیا جائے تو علامہ ابن اثیرؒ حذرؒ کے مذکورہ دعوے کی تردید نہ ہو سکے گی۔ واللہ اعلم ۱۲ مرتب غنی عنہ

ہوتا ہے کہ زکوٰۃ کے نصاب وغیرہ کی فرضیت سلسلہ کے بعد اور شیعہ سے پہلے ہوئی۔ واللہ اعلم
اموال ظاہرہ اور اموال باطنہ | واضح ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرات
 شیخینؓ کے زمانہ میں ہر قسم کے اموال کی زکوٰۃ سرکاری
 سطح پر وصول کی جاتی تھی، اس عہد مبارک میں اموال ظاہرہ اور باطنہ کی کوئی تفریق نہیں تھی لیکن حضرت
 عثمان غنیؓ کے عہد خلافت میں جب قابل زکوٰۃ اموال کی کثرت ہو گئی اور اسلامی فتوحات دور دراز
 تک پھیل گئیں تو آپؓ نے یہ محسوس فرمایا کہ اگر ہر قسم کے اموال کی زکوٰۃ سرکاری طور پر وصول کی گئی تو
 لوگوں کے پرائیویٹ مکانات، دکانوں اور گوداموں کی تلاشی لینی ہوگی اور ان کے املاک کی چھان بین
 کرنی پڑے گی جس سے لوگوں کو تکلیف ہوگی اور ان کے محفوظ نفسی مقامات کی بھی حیثیت محسوس ہوگی
 جس سے فتنے پیدا ہوں گے اس لئے آپؓ نے یہ تفریق قائم فرمادی کہ حکومت صرف اموال ظاہرہ کی
 زکوٰۃ وصول کرے گی اور اموال باطنہ کی زکوٰۃ مالکان خود ادا کریں۔

حضرت عثمانؓ کے اس فیصلہ کی تفصیلات امام ابو بکر جصاصؒ نے ”احکام القرآن“ میں اور
 علامہ کاسانیؒ نے ”مبائع“ میں بیان فرمائی ہیں۔

اس وقت اموال ظاہرہ میں مویشی اور زرعی پیداوار کو شامل کیا گیا اور باقی بیشتر اموال
 نقدی سونا چاندی اور سامان تجارت کو اموال باطنہ متعارف کیا گیا۔

بعد میں جب حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ کا دور آیا تو انہوں نے اس مال تجارت کو بھی اموال ظاہرہ
 کے حکم میں شمار فرمایا جو ایک شہر سے دوسرے شہر لے جایا جا رہا ہو چنانچہ شہر کے ناکوں پر ایسی چوکیاں
 مقرر فرمادیں جو ایسے مال تجارت کی زکوٰۃ موقع پر ہی وصول کر لیں اسی کو فقہاء ”من یستر“

۱۔ فتح القدیر (ج ۱ ص ۲۸۷ و ۲۸۸) کتاب الزکاة ۱۲ م

۲۔ اس لئے کہ اموال ظاہرہ زکوٰۃ وصول کرنے میں نہ مذکورہ مندرجہ بالا ہی ہوتی ہے اور نہ سب کتاب
 کرنے کیلئے گھروں اور دکانوں کی تلاشی لینی پڑتی ہے ۱۲ مرتب

۳۔ (ج ۲ ص ۲۵ و ۲۶) فصل داما بیان منہ المطالبۃ بآداب الواجب فی السوائم والا اموال الظاہرۃ ۱۲ م
 ۴۔ کیونکہ حکومت کو اس کی زکوٰۃ وصول کرنے اور اس کا حساب کرنے کیلئے مالکان کے گھروں، دکانوں،

اور نجی مقامات کی تلاشی لینی نہیں پڑتی غنی ۱۲ م

علی العاشر " سے تعبیر فرماتے ہیں:

اب ہمارے دور میں مسئلہ یہ ہے کہ وہ اموال ظاہرہ کیا کیا ہیں جن سے زکوٰۃ حکومت کی سطح پر وصول کی جاسکتی ہو ؟

زرعی پیداوار اور مویشیوں کا معاملہ تو واضح ہے کہ وہ اموال ظاہرہ میں سے ہیں لیکن اس دور میں بہت سے اموال ایسے ہیں جن کو اموال ظاہرہ قرار دینے کی گنجائش معلوم ہوتی ہے مثلاً بینکوں یا دوسرے مالیاتی اداروں میں رکھی ہوئی رقم جن سے زکوٰۃ وصول کرنے کے لئے گھسروں کی تلاشی لینے کی ضرورت نہیں ہے۔

اس پر یہ اشکال ہو سکتا ہے کہ نقود کو فقہ کرام نے اموال باطنہ میں شمار کیا ہے لہذا ان کو اموال ظاہرہ میں کیسے شمار کیا جائے ؟

لیکن تحقیق سے معلوم ہوتا ہے کہ نقود سے فقہاء کی مراد وہ نقود ہیں جن کا حساب کرنے کیلئے لوگوں کے مکانات وغیرہ کی تلاشی لینی پڑے، مطلق نقود مراد نہیں جس کی دلیل یہ ہے کہ خلفائے راشدین سے لیکر حضرت عمر بن عبدالعزیزؓ کے دور تک تمام خلفاء کے بارے میں یہ ثبوت موجود ہے کہ وہ سرکاری ملازمین کی تنخواہوں اور دوسرے باشندوں کو دے جانے والے وظائف سے ادائیگی کے وقت ہی زکوٰۃ کاٹ لیتے تھے۔

چنانچہ حضرت صدیق اکبرؓ کے بارے میں موطا امام مالکؒ میں مروی ہے " وکان

لہ دیکھئے " بدائع المنافع " (ج ۲ ص ۳۸) فصل داما القدر الماخوذ مما یر بہ التاجر علی العاشر۔ نیز دیکھئے " ہدایہ " (ج ۱ ص ۱۹۶) باب فین یر علی العاشر " مرتب

۲ چنانچہ صاحب ہدایہ منسبتے ہیں " ومن مر علی عاشر بمائۃ درہم واخبرہ ان لہ فی منزله مائۃ اخری قد مال علیہ الحول لم یزک النی مر بہا لقلۃ دما فی بیتہ لم یدخل تحت حمایتہ۔ ہدایہ (ج ۱ ص ۱۹۸) باب فین یر علی العاشر

اس سے جہاں نقد روپے کے اموال باطنہ میں سے ہونے کا یہ پتا ہے وہاں یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ نقد روپیہ وغیرہ صرف اس وقت تک اموال باطنہ رہتے ہیں جب تک وہ پوشیدہ نجی مقامات پر مالکان کے زیر حفاظت ہوں۔ کما سیاتی تفصیلہ فی المتن ۱۲ مرتب

۳ (ص ۲۷۲) کتاب الزکاۃ، الزکاۃ فی العین من الذہب والورق ۱۲ م

ابوبکر الصديق إذا أعطى الناس أعطياتهم سأل الرجل هل عندك من مال وجبت عليك فيه الزكاة ؟ فان قال : نعم ، اخذ من عطائه زكاة ذلك المال ، وان قال لا ، سلم اليه عطاءه ولم يأخذ منه شيئاً“
اسی قسم کا معاملہ مصنف ابن ابی شیبہ میں حضرت عمرؓ سے بھی مروی ہے ۔

پھر حضرات شیخینؒ کے بارے میں تو یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ ان کے دور میں اموال ظاہرہ اور اموال باطنہ کی کوئی تفریق نہ تھی اس لئے وہ ہر قسم کے اموال سے زکوٰۃ وصول فرماتے تھے ، لیکن حضرت عثمان غنیؓ جنہوں نے یہ تفریق قائم فرمائی تھی اور نقود کو اموال باطنہ قرار دے کر ان کی زکوٰۃ سرکاری صورت پر وصول کرنی چھوڑ دی تھی خود ان کے بارے میں مؤطا امام مالکؒ میں مروی ہے ”عن عائشة بنت قدامة عن أبيها انه قال كنت اذا جئت عثمان بن عفان اقبض عطائي سألتني هل عندك من مال وجبت فيه الزكاة ؟ قال فان قلت نعم اخذ من عطائي زكاة ذلك المال وان قلت لا دفع اليّ عطائي“

۱۔ (ج ۲ ص ۱۸۴ ، ما قالوا في العطار اذا اخذ) عن عبد الرحمن بن عبد القاري وكان على بيت المال في زمن عمر مخرج عبید اللہ بن الارقم فاذا خرج العطار جمع عمر اموال التجارة فحب عاجلها و آجلها ثم ياخذ الزكاة من مشاهد و الغائب ۱۲ مرتب

۲۔ (ص ۲۷۲) الزكاة في العين من الذهب والورق ، ومصنف عبد الرزاق (ج ۴ ص ۷۷ ، رقم ۷۰۲۹) باب لا صدقة في مال حتى يحول عليه ۱۲ مرتب

۳۔ استاذ محترم دام اقبالہم ”السبلاخ“ جلد ۵ شمارہ رمضان المبارک ۱۴۱۷ھ ذکر و فکر ” بینکوں اور مالی اداروں سے زکوٰۃ کا مسئلہ “ میں لکھتے ہیں کہ ” بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت علیؓ کے زمانہ میں بھی تنخواہ سے زکوٰۃ وضع کرنے کا یہ سلسلہ جاری رہا البتہ ان کے بارے میں یہ صراحت ملتی ہے کہ وہ صرف ان لوگوں کے اموال باطنہ کی زکوٰۃ وصول کرتے تھے جن کی تنخواہیں یا وظائف بیت مال سے جاری ہوں ، دوسرے لوگوں کی نہیں “ ۱۷۔ لیکن احقر مرتب کو حضرت علیؓ سے متعلقہ کوئی روایت تلاش کے باوجود نہ مل سکی ۔

مؤطا امام مالکؒ (۲۷۳ ، الزكاة في العين من الذهب والورق) میں حضرت معاویہؓ کا بھی

عیس مروی ہے ۱۲ مرتب

نیز حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے بارے میں مصنف ابن ابی شیبہ میں مروی ہے ”کان ابن مسعودینک عطیاتہ من کل الف خمسة وعشیرین“ یعنی حضرت ابن مسعودؓ لوگوں کی تنخواہوں کی زکوٰۃ (اس حساب سے) وصول فرمایا کرتے تھے کہ ہر ہزار پچیس وصول کر لیتے تھے۔ بلکہ مصنف ابن ابی شیبہ میں اس دور کے تمام امرار کا یہی طریقہ بیان کیا گیا ہے۔

حضرت عمر بن عبدالعزیزؓ کے زمانہ میں اگرچہ اموال ظاہرہ و باطنہ کی تفریق قائم ہو چکی تھی لیکن ان کے بارے میں بھی مروی ہے ”عن جعفر بن برقان ان عمر بن عبد العزیز کان اذا اعطی الرجل عطاءً او عمالاً اخذ منه الزکوۃ“

ان تمام روایات سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ جن نقود پر حکومت کو تلاشی کے بغیر اطلاع ہوتا ممکن ہو وہ اموال باطنہ میں شامل نہیں ہیں بلکہ ان سے حکومت زکوٰۃ وصول کر سکتی ہے۔

بینکوں اور دوسرے مالیاتی اداروں کی رقوم پر ایک اشکال یہ بھی ہو سکتا ہے کہ جب کوئی شخص

ایک اعتراض اور اس کا جواب

بینک میں رقم رکھواتا ہے تو شرعاً وہ رقم بینک کے ذمہ قرض ہوتی ہے امانت نہیں، اسی لئے وہ بینک پر مضمون بھی ہوتی ہے، اور اس پر زیادتی وصول کرنا سود ہوتا ہے، اور جب کسی شخص نے کوئی رقم کسی دوسرے فرد یا ادارہ کو بطور قرض دیدی تو اب اس پر زکوٰۃ کی ادائیگی اس وقت واجب ہوگی جب وہ رقم اسے وصول ہو جائے، اس سے پہلے زکوٰۃ واجب الادارہ نہیں۔ لہذا بینک اکاؤنٹس

۱۔ (ج ۲ ص ۱۸۴، ماقالوا فی العطاء اذا اخذ) ۱۲ م

۲۔ (ج ۳ ص ۱۸۴ و ۱۸۵) عن ابن عمر عن محمد قال: رأیت الامراء اذا اعطوا العطاء زکوۃ ۱۲ مرتب

۳۔ مصنف عبدالرزاق (ج ۲ ص ۸، رقم ۷۳۷) باب لا صدقة فی مال حتی یحول علیہ الخ ۱۲ م

۴۔ مصنف ابن ابی شیبہ میں یہی روایت ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے ”عن عمر بن عبد العزیز انه کان یزکی العطاء والجائزۃ“ یعنی وہ تنخواہوں اور انعامات سے زکوٰۃ وصول فرماتے ہیں (ج ۳ ص ۱۸۵، ماقالوا فی العطاء اذا اخذ) ۱۳ م

۵۔ اموال ظاہرہ اور اموال باطنہ کی زکوٰۃ سے متعلق تفصیلی بحث کیلئے ملاحظہ فرمائیے ”البلاغ“ شمارہ رمضان المبارک ۱۴۲۷ھ (ص ۸ تا ۱۳) اور شمارہ رمضان المبارک ۱۴۲۸ھ (ص ۷ تا ۲۳) ۱۲ مرتب

۶۔ اس سے متعلق تفصیلی بحث کیلئے دیکھیے ”البلاغ“ شمارہ رمضان المبارک ۱۴۲۷ھ (ص ۱۳ و ۱۴)

۷۔ بلدیہ ۱۲ اور شمارہ شوال ۱۴۲۸ھ (ص ۲ تا ۱۵) ۱۲ م

سے زکوٰۃ وضع کرنے پر یہ اعتراض لازم آتا ہے کہ زکوٰۃ واجب الاداء ہونے سے پہلے ہی وضع کر لی گئی۔
لیکن واقعہ یہ ہے کہ اس قرض کی نوعیت ایسی ہے جیسے کوئی باپ اپنے بیٹے کی رقم حفاظت کی
غرض سے اپنے پاس رکھ کر اُسے قرض قرار دیتے تاکہ وہ مضمون ہو جائے۔ اس صورت میں اگر شمال بسال اس
سے زکوٰۃ ادا کرتا ہے تو بظاہر اس کی ادائیگی میں کوئی اشکال نہیں، اور اس کی ایک نظیر یہ ہے کہ حضرت
عبداللہ بن عمرؓ کے پاس کسی یتیم کا مال ہوتا تو وہ اسے بطور قرض اپنے پاس رکھتے تھے تاکہ وہ ہلاکت سے
محفوظ ہو جائے لیکن ہر سال اس کی زکوٰۃ نکالتے رہتے تھے۔

آج کل چونکہ زکوٰۃ کی ادائیگی سے غفلت عام ہے اس لئے اگر حکومت مالی اداروں سے زکوٰۃ
وصول کرے تو مذکورہ بالا دلائل کی وجہ سے مناسب معلوم ہوتا ہے، احقر کے والد ماجد حضرت مولانا
مفتی محمد شفیع صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی رائے بھی یہی تھی۔

بَابُ مَا جَاءَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فِي مَنَعِ الزَّكَاةَ مِنَ الشَّيْءِ

عن ابی ذرؓ قال جئت الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وهو جالس
فی ظل الکعبۃ قال : نرا اونی مقبلاً فقال : هم الاخسرون ورب الکعبۃ
یوم القیمۃ ، قال : فقلت مالی ؟ لعلہ انزل فی شیء قال : قلت من هم ؟
فذاک الی وافی .

حضرت گنگوہیؒ فرماتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا مذکورہ ارشاد (هم الاخسرون الخ)
حضرت ابوذرؓ کو آتے دیکھ کر نہیں تھا بلکہ غالباً آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر تارکین زکوٰۃ کے احوال منکشف
ہوئے تھے۔ اس وقت آپ نے یہ ارشاد فرمایا اور وہاں بظاہر ایسا کوئی نہ تھا جو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم
کے ساتھ گفتگو کر رہا ہو۔ حضرت ابوذرؓ نے جب آپ کا یہ فرمان سنا تو انہیں اندیشہ ہوا کہ شاید
مجھ سے کوئی ایسی حرکت صادر ہوئی ہے جس کی بنا پر یہ ارشاد ہوا ہے یا میرے بارے میں کوئی وحی نازل
ہوئی ہے۔ جب ان سے صبر نہ ہو سکا تو بے اختیار ہو کر پوچھا ”من هم ؟ فذاک الی وافی ؟“
یعنی ”اخشرون“ سے کون سے لوگ مراد ہیں ؟

”فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: هُمُ الْكَثْرُونَ“ یعنی زیادہ مال رکھنے والے،
حضرات فقہاء کے نزدیک اس سے ”صاحب نصاب“ مراد ہیں۔

”إلا من قال هكذا وهكذا أفحش بين يديه عن يمينه وعن شماله“
مطلب یہ کہ زیادہ مال والے لوگ سراسر خسارے میں ہیں البتہ وہ لوگ جو ہر خیر کے کام میں دل کھول کر
خرچ کرتے ہیں وہ اس سے مستثنیٰ ہیں۔

ثم قال: والذي نفسي بيده لا يموت رجل فيدع إبلًا أو بقرة ليدفنه
زكاتها إلا جاءته يوم القيامة أعظم ما كانت واسمته تطؤه بأخفافها
وتنطحه بقرودنها كلما نفذت أخراها عادت عليه أولاها حتى يقضى بين الناس“

عن الفتح بن مناجد قال: الأكثرون أصحاب عشرة آلاف۔
مضامک کا مذکورہ قول قاری قرآن سے متعلق ہے کیونکہ ایک روایت میں آتا ہے ”من قرأ الفأية
كتب من المكثرين المقنطين“ اور مکثرین مقتنطین کی تفسیر ”اصحاب عشرة آلاف درهم“
کے ساتھ کی گئی ہے۔ اس تفسیر کو امام ترمذی نے اصحاب اموال سے بھی متعلق قرار دے دیا اور اسی
مناسبت سے حدیث باب میں ”اکثرون“ کی تفسیر بھی ”اصحاب عشرة آلاف درهم“ سے
کر دی۔ فایزاد الترمذی هذا التفسير هنا لمناسبة ضعيفة۔ اور صحیح وہی ہے کہ ”اکثرون“
یہ اصحاب نصاب مراد ہیں خواہ وہ ”عشرة آلاف درهم“ کے مالک ہوں یا نہ ہوں۔ واللہ اعلم

(از مرتب عفا اللہ عنہ)

۱۔ مجمع خف، اونٹ اور شتر مرغ کی ٹاپ ۳۳ م

۲۔ اف، ض، بیل وغیرہ کاسینگوں سے مارنا ۳۳ م

۳۔ نفد الشيء، نیست و نابود ہونا ۱۲ م

۴۔ معارف السنن (ج ۵ ص ۱۶۳) ۱۲ م

۵۔ دیکھئے الکوکب الدرر (ج ۱ ص ۲۳۲) و معارف السنن (ج ۵ ص ۱۶۳) ۱۲ م

۶۔ کنزانی المعارف (ج ۵ ص ۱۶۳) و الکوکب (ج ۱ ص ۲۳۲) فطالعہا ان شئت ۱۲ م

بَابُ مَا جَاءَ إِذَا أَدَّيْتَ الشَّرْكَاهَ فَقَدْ قَضَيْتَ مَا عَلَيْكَ

عن انس قال: كنا نمتني أن يبتدئ الأعرابي العاقل فيسأل النبي صلى الله عليه وسلم ونحن عنده إذ أتاه أعرابي فحشا بين يدي النبي صلى الله عليه وسلم -
ان کا نام تمام بن ثعلبہ ہے۔ اسی جیسا ایک قصہ بخاری میں طلحہ بن عبید اللہ سے بھی مروی ہے، فرماتے ہیں:
جاء رجل من أهل نجد نأش الرأس نسمع دوي صوته ولا نفقه ما يقول حتى دنا
فأذا هو يسأل عن الإسلام، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: خمس صلوات
في اليوم والليلة »

ابن بطلانؒ وغیرہ نے دونوں واقعوں کے اتحاد کا دعویٰ کرتے ہوئے کہا ہے کہ ”اسراجی“ اور ”حبل“ دونوں کا مصداق ضمام بن ثعلبہؓ ہیں اور واقعہ ایک ہی ہے لیکن علامہ قرطبیؒ نے اس کی تفسیر کی ہے اور دونوں واقعوں کو مستقل قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ دونوں واقعوں کا سیاق، سوالات اور طرز سوال مختلف ہے لہذا ان کے اتحاد کا دعویٰ کرنا تکلف بار رہے۔ حافظ ابن حجرؒ کا رجحان بھی اسی طرف ہے۔ واللہ اعلم۔

"نَقَالَ : يَا مُحَمَّد ! إِنْ رَسُولَكَ أَتَانَا فَرَعِمْنَا أَنْتَ نَزَعَهُمَا أَنَّ اللَّهَ أَرْسَلَكَ
قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : نَعَمْ ، قَالَ : فَبِالَّذِي رَفَعَ السَّمَاءَ وَبَسَطَ الْأَرْضَ
وَنَصَّبَ الْجِبَالُ اللَّهُ أَرْسَلَكُمْ ؟ (إِلَى ...) " إِنْ رَسُولَكَ زَعَمَ لَنَا أَنْتَ تَنْزِعُهُمَا
عَلَيْنَا الْحَجَّ إِلَى بَيْتِ اللَّهِ مِنْ امْتِطَاعٍ إِلَيْهِ سَبِيلًا " فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ
وَسَلَّمَ : نَعَمْ " اس روایت میں حج کے تذکرہ کی وجہ سے ایک اشکال یہ پیش آتا ہے کہ حج ۶ھ
یا ۹ھ میں فرض ہوا ، جبکہ ضمام بن ثعلبہؓ کی آپ کی خدمت میں حاضری ۸ھ میں ہوئی ۔ اب اگر
روایت میں ”رجل“ کا مصداق ضمام بن ثعلبہؓ کو نہ قرار دیا جائے تب تو کوئی اشکال نہیں (اور یہی
زیادہ بہتر ہے) اور اگر انہی کو اس کا مصداق قرار دیا جائے تو یہی کہا جائے گا کہ ضمام بن ثعلبہؓ کی آپ
کی خدمت میں حاضری ۸ھ میں نہیں بلکہ ۹ھ میں ہوئی ہے چنانچہ ابن اسحاقؒ، ابو عبیدہؒ،

اور طبریؒ نے اسی پر جزم کیا اور ”خافضین“ نے بھی اس کو متعدد وجوہ سے اختیار کیا ہے، واضح ہے کہ مجبور کے نزدیک حج کی فرضیت مسئلہ میں ہوئی۔

قال: فبالذی أرسلک اللہ أمرک بهذا؟ قال: نعم، فقال والذی بعثک بالحق لا اداء منهن شیئاً ولا اجازہن، ثم رتب، فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم: ان صدق الاعرابی دخل الجنة، یہاں اشکال ہوتا ہے کہ اس روایت میں سنن رواتب (مؤکد) کا کوئی ذکر نہیں جس کا تقاضا یہ ہے کہ سنن مؤکدہ کے ترک پر آدمی گنہگار نہ ہو؟ اس کے جواب میں حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں یہ اس اعرابی کی خصوصیت تھی کہ اس کے حق میں سنن مؤکدہ نہیں کی گئیں، دوسروں کے لئے یہ حکم نہیں۔ بعض حضرات نے یہ تاویل کی ہے کہ ”لا اداء عن“ سے مراد ہے ”لا اداء عن مع اداء السنن من غیر تغیر فی الصفة والھیئة“ لیکن حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں اس تاویل کی تردید بخاری کی روایت سے ہو رہی ہے جس میں الفاظ مروی ہیں ”والذی أکرمتک بالحق لا ا تطوع شیئاً ولا انقص مما فرض اللہ علی شیئاً، فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ا فلاح ان صدق اور قال (دخل الجنة ان صدق؟)۔ اس اشکال کے جواب کیلئے اور بھی تاویلات کی گئی ہیں۔ پھر یہ بھی اشکال ہوتا ہے کہ روایت میں اور بھی بہت سے احکام کا ذکر نہیں ہو مثلاً فرضیت وضو وغیرہ، تکلیف یکون ناجیاً مع ترک الفرائض۔

اس کے جواب میں حضرت شاہ صاحبؒ نے سنن رواتب کے متعدد طرق میں بہت سی

۱۔ ان تمام باتوں کی تفصیل کیلئے دیکھئے معارف السنن (ج ۵ ص ۱۶۳ تا ۱۶۶) ۱۲ م

۲۔ (ج ۱ ص ۵۳) کتاب الصوم، باب وجوب موم رمضان ۱۲ م

۳۔ ابن عربیؒ نے اصل اشکال کا یہ جواب دیا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اعرابی کے کلام سے یہ سمجھے کہ اس کا مقصد اصول اسلام کے بارے میں سوال کرنا ہے اس لئے آپ نے اسی کے مطابق جواب دیا اور آپ کو اس بات کا یقین تھا کہ جب وہ ان بڑے بڑے امور پر عمل کرے گا تو سنن رواتب وغیرہ اس کے لئے اسان ہو جائیں گی اور فرائض پر عمل کی برکت سے سنن کی بھی توفیق ہو جائے گی۔ عارضة الاحوذی شرح

سنن الترمذی (ج ۳ ص ۱۱۰)۔ قائل۔ ۳ مرتب

احکامات کا بھی تذکرہ ملے ہے ، لہذا کوئی اشکال نہیں ۔ واللہ اعلم

(از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ مَا جَاءَ فِي زَكَاةِ الذَّهَبِ وَالْوَرَقِ

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم قد عفوت عن صدقة الخيل والرقيق

فها تواد صدقة الرقة من كل أربعين درهما درهم ولين لي في تسعين ومائة شيء

” نیاذا بلغت مائتين ففيها خمسة دراهم “ اس پر اتفاق ہے کہ چاندی کا نصاب

دو سو درہم ہے ۔ پھر اکثر علماء ہند نے دو سو درہم کو ساڑھے باون تولہ چاندی کے مساوی قرار دیا ہے

البتہ حضرت مولانا عبدالحی لکھنوی رحمہ اللہ اور بعض دیگر علماء لکھنؤ کی تحقیق یہ ہے کہ دو سو درہم صرف چھتیس

تولہ ساڑھے پانچ ماشے کے برابر ہیں ۔

اس اختلاف کی بنا پر یہ ہے کہ علامہ لکھنویؒ نے ایک درہم کو دو ماشہ ڈیڑھرتی کے مساوی

قرار دیا ہے جبکہ جمہور علماء ہند نے اسے تین ماشہ ایک رتی اور ایک بٹہ پانچ رتی (ایک رتی کا پانچواں حصہ)

کے مساوی قرار دیا ہے ۔

۱۔ چنانچہ بخاری کی ایک روایت میں یہ الفاظ مروی ہیں ” فاجز رسول الله صلى الله عليه وسلم بشرائح الاسلام ،

رج ۱ ص ۲۵۳) کتاب الصوم ، باب وجوب صوم رمضان ۔ اس کے ذیل میں حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں ” فدخل فيه

باقی المفروضات بل المتعديبات ۱۱ ، اہ علامہ عینیؒ فرماتے ہیں کہ اس کے بعض طرق میں صلہ رحمی کا بھی ذکر ہے

اور بعض میں ادائے خمس کا بھی ۔ کذا فی المعارف (ج ۵ ص ۱۶۶ و ۱۶۷) ۱۲ مرتب عفی عنہ

۲۔ خیل اور رقیق پر زکوٰۃ کا بیان آگے مستقل باب کے تحت آئے گا ۱۲ مرتب

۳۔ اس پر اتفاق ہے کہ دو سو درہم سے کم پر کوئی زکوٰۃ واجب نہیں البتہ جب دو سو درہم ہو جائیں تو اس میں پانچ درہم واجب

ہیں ، پھر دو سو سے زائد پر امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک کم واجب نہیں ، البتہ جب دو سو سے چالیس درہم زیادہ ہو جائیں

تو اس وقت ایک درہم اور واجب ہوگا ، اس طرح امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک دو سو درہم پر بھی پانچ ہی درہم زکوٰۃ

واجب ہوتی ہے اور دو سو اسیالیس پر بھی پانچ ہی ۔ اس کے برعکس صاحبین کے نزدیک دو سو درہم سے زائد میں

بھی اسی کے حساب سے زکوٰۃ واجب ہوگی لہذا دو سو ایک درہم پر ان کے نزدیک پانچ درہم اور ایک درہم کا چالیسواں

حصہ واجب ہوگا اور قوی صاحبین کے قول پر ہے ۔ دیکھئے ” معارف السنن “ (ج ۵ ص ۱۷۰ و ۱۷۱) ۱۲ مرتب عفی عنہ

اس اختلاف کی بنا پر علامہ لکھنویؒ اور جمہور علماء ہند کے نزدیک نصاب زکوٰۃ کی تفصیل میں کافی فرق پیدا ہو جاتا ہے جس کا اثر اموال سے متعلقہ تمام احکام شرعیہ پر بہت زیادہ پڑتا ہے اس لئے اس مسئلہ کی مفصل تحقیق کی ضرورت تھی، اس ضرورت کو احقر کے والد ماجد حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے پورا فرمایا اور اپنے رسالہ ”ارجح الاقادیل فی اھم الموازین و المکاشیل“ میں جمہور کے قول کو راجح قرار دیتے ہوئے ثابت کیا ہے کہ علامہ لکھنویؒ سے اس معاملہ میں تسامح ہوا ہے اور غلطی کا منشا یہ ہے کہ نقہارؒ کی تصریح کے مطابق ایک درہم ستر درہم بریدہ اور غیر مقشورہ جو کا ہوتا ہے۔ علامہ لکھنویؒ نے غالباً ستر جو کا وزن ایک ساتھ گرنے کے بجائے جو کے چار دانوں کا ایک مرتبہ وزن کیا اور انہیں ایک رتی کے برابر پا کر آگے حساب لگالیا اور یہیں غلط فہمی کی ابتداء ہوئی۔ واقعہ یہ ہے کہ اگر چار جو کا وزن کیا جائے تو اس میں اور رتی میں اتنا خفیف مشرق ہوتا ہے کہ اس کا اندازہ نہیں کیا جاسکتا لیکن ستر جو تک پہنچ کر وہ معمولی سا فرق کافی زیادہ ہو جاتا ہے چنانچہ اگر ستر جو کا ایک ساتھ وزن کیا جائے تو یہ فرق ظاہر اور بین ہو جاتا ہے۔ حضرت والد ماجدؒ فرماتے ہیں کہ ”میں نے پوری احتیاط کے ساتھ ستر جو کا وزن کیا کہ حسب تصریح نقہار جو بھی متوسط لئے جو سب دم بریدہ اور غیر مقشورہ تھے ان کا خود بھی چند بار وزن کیا اور متعدد صرافوں سے وزن کرایا تو انہیں میں نے جمہور علماء ہند کے قول کے موافق پایا، لہذا جمہور کی تحقیق ہی معنی ہے اور راجح ہے۔ واللہ اعلم۔“

لے جو ”اوزان شرعیہ“ کے نام سے معروف ہے اور مستقلاً نیز ”جواہر الفقہ“ (ج ۱ ص ۲۰۵ تا ۲۲۹) کا جزو بنکر بھی شائع ہو چکا ہے ۱۲ م

تے حالانکہ نفس الامر میں ایک رتی کا وزن نہ پورے چار جو ہے نہ پورے تین جو، بلکہ چار کے کسی قدر کم ہے اور تین سے کسی قدر زیادہ۔ دیکھئے ”اوزان شرعیہ“ (ص ۱۰) ۱۲ م

۳۔ اسی طرح دینار کے بارے میں اس پر اتفاق ہے کہ وہ ایک مثقال سونے کے مساوی ہوتا ہے لیکن پھر مثقال کی مقدار میں اختلاف ہے۔ جمہور علماء ہند کے نزدیک ایک مثقال ساڑھے چار ماشہ کا ہوتا ہے جبکہ علامہ لکھنویؒ کی تحقیق یہ ہے کہ ایک مثقال تین ماشہ ایک رتی کا ہوتا ہے۔ اس بارے میں بھی جمہور کی تحقیق راجح و تفصیل کے دیکھئے ”اوزان شرعیہ“ ۱۲ مرتبہ غنی عنہ

بَابُ مَا جَاءَ فِي زَكَاةِ الْإِبِلِ وَالْغَنَمِ

ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کتب کتاب الصدقة فلم یخرجہ الی عمالہ حتی قبض فقرنہ بسیفہ ، فلما قبض عمل بہ ابوبکر حتی قبض وعمر حتی قبض وكان فیہ " فی خمس من الابل شاة " وفی عشر شاتان وفی خمس عشرة ثلاث شياہ وفی عشرين اربع شياہ وفی خمس وعشرين بنت مخاض الی خمس ثلاثین ، فاذا زادت فیہا بنت لبون الی خمس واربعین ، فاذا زادت فیہا حقة الی ستین فاذا زادت فیہا جذعة الی خمس وسبعین فاذا زادت فیہا ابنت لبون الی تسعين فاذا زادت فیہا حقتان الی عشرين ومائة إلخ " اونٹوں کی زکوٰۃ میں ایک سو بیس تک اتفاق ہے کہ اسی حساب پر عمل ہوگا جو حدیث باب میں بیان کیا گیا البتہ ایک سو بیس کے بعد اختلاف ہے ۔

امام شافعی کا مسلک | امام شافعیؒ کے نزدیک ایک سو بیس تک روحی واجب ہوتے ہیں اور ایک سو بیس سے ایک بھی زائد ہو جائے تو فرض متغیر ہو جائے گا اور ایک سو اکیس پر تین بنت لبون واجب ہوں گے اور یہیں سے ان کے نزدیک حساب

۱۔ الضأن یتمیم بذات الوبر والعزیزات الشعر، والشاة والغنم اعم منہا، ذکرنا کان اوانثی . والکبش للذکر من الضأن و النعجة للانثی منه ، والتیس للمذکر من المعز ، والعنزة لانشاء ۱۲ مرتب
۲۔ بنت المخاض من النوق ہی اتی تم علیہا الحول ودخلت فی الثانیة ، ووجه تسمیتہا بنت المخاض ان امہا استعدت للمخاض ای الحمل او حملت ، معارف (ج ۵ ص ۱۷۳) ۱۲ مرتب
۳۔ ہی اتی تمت لها سنتان ودخلت فی الثالثة . ووجه تسمیتہا ان امہا أصبحت ذات لبن للآخر ، معارف (ج ۵ ص ۱۷۳) ۱۲ مرتب
۴۔ ہی اتی علیہا ثلاث سنین ودخلت فی الرابعة ، والحقة سمیت بہا لاستحقاقہا ان ترکیب علیہا الحمل . معارف (ج ۵ ص ۱۷۳) ۱۲ مرتب
۵۔ فی اصل اللغۃ للفتی من السیوان والانس ومن النوق ، التي طلعت فی الخامسة ، وسمیت بہا لانہا تجزع انسان اللین ای تقلعہا ۔ والمراد فی الکل انثی فانہا التي تجزع فی الزکوۃ ويجوز الذکر تقویث . کذا فی المعارف (ج ۵ ص ۱۷۳) ۱۲ مرتب

۶۔ اتفق الائمۃ الاربعۃ علی بذل القدر مع خلاف فیہ من بعض غیرہم . المعارف (ج ۵ ص ۱۷۳) ۱۲ مرتب

اربعینات اور خمینات پر دائر ہو جائے گا یعنی اس عدد میں جتنی اربعینات ہوں اتنی بنت لبون اور جتنی خمینات ہوں اتنے حق واجب ہوں گے۔ مثلاً ایک سو تیس تک باتفاق دو حق تھے اب ایک سو اکیس پر تین بنت لبون واجب ہو جائیں گی کیونکہ ایک سو اکیس میں تین اربعینات ہیں پھر ایک سو تیس پر دو بنت لبون اور ایک حق واجب ہوگا، کیونکہ یہ عدد دو اربعینات اور ایک خمین پر مشتمل ہے۔ پھر ایک سو چالیس پر دو حق ایک بنت لبون (اس لئے کہ یہ عدد دو خمین اور ایک اربعین پر مشتمل ہے) اور ایک سو پچاس پر تین حق واجب ہوں گے (اس لئے کہ یہ عدد تین خمینات پر مشتمل ہے) و علیٰ ہذا القیاس ہر دس پر فریضہ تبدیل ہوگا۔

امام مالک کا مسلک | امام مالک کا مسلک بھی شافعی کی طرح ہے، البتہ امتنا فرق ہے کہ اربعینات اور خمینات کا یہ حساب امام شافعی کے نزدیک ایک سو اکیس ہی سے شروع ہو جاتا ہے جبکہ امام مالک اس بات کے قائل ہیں کہ یہ حساب ایک سو تیس سے شروع ہو گا، یعنی ایک سو اکیس تک دو حق واجب رہیں گے اور ایک سو تیس سے مذکورہ حساب شروع ہوگا اور امام شافعی کی طرح ایک حق اور دو بنت لبون واجب ہوں گے۔

شافعیہ اور مالکیہ کا استدلال حضرت ابن عمرؓ کی حدیث بابک ہے جس کے الفاظ یہ ہیں: "فإذا زادت علی عشرين ومائة ففي كل خمسين حقّة وفي كل اربعين ابنة لبون" ان الفاظ کے ظاہر سے دونوں مسکوں پر استدلال کیا جاسکتا ہے۔ البتہ اس جملہ کی ایک تفسیر ابو داؤد میں امام زہریؒ سے مروی ہے جو امام شافعی کے مسلک کے مطابق ہے، امام شافعی نے اسی لئے اس کو اختیار کیا ہے۔

۱۔ و مثله (ای مثل مذہب مالک) مذہب احمد والیہ ذہب محمد بن اسحاق و ابو عبیدہ وہی ردّیہ ابن الحکم عن مالک و ہو قول ابن الماجشون من اصحابہ۔ کافی "برایہ" ابن رشد وغیرہ۔ المعارف (ج ۵ ص ۱۷۵) ۱۲م ۳۔ (ج ۱ ص ۲۲۰ باب فی زکوٰۃ السائتہ) عن ابن شہاب قال: ہذہ نسخۃ کتاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الذی کتبہ فی الصدقۃ وہی عند آل عمر بن الخطاب، قال ابن شہاب: اقرأنیہا سالم بن عبد اللہ بن عمر فوعیتہا علی وجہہا وہی التی اتفقنا علی نقل کرنا، عمر بن عبد العزیز بن عبد اللہ بن عمر و سالم بن عبد اللہ بن عمر ف ذکر (الزہری) الحدیث، قال (الزہری) "فاذا کانت احدى وعشرين ومائة ففيہا ثلاث بنات لبون حتی تبلغ تسعا وعشرين ومائة فاذا کانت ثلاثین ومائة ففيہا بنتا لبون وحقّة الہ" ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

امام ابو حنیفہ کا مسلک | امام ابو حنیفہ کا مسلک ان کے برخلاف یہ ہے کہ ایک سو بیس

تک دو حق واجب رہیں گے اس کے بعد استیناف ناقص ہوگا یعنی ہر پانچ پر ایک بکری بڑھتی چلی جائے گی یہاں تک کہ ایک سو چالیس پر دو حق اور چار بکریاں ہوں گی اور ایک سو پینتالیس پر دو حق اور ایک بنت مخاض، اس کے بعد ایک سو پچاس پر تین حق واجب ہوں گے۔ اس کو استیناف ناقص اس لئے کہتے ہیں کہ اس میں بنت لبون نہیں آئی۔ پھر ایک سو پچاس کے بعد استیناف کامل ہوگا یعنی ہر پانچ پر ایک بکری بڑھتی چلی جائے گی، یہاں تک کہ ایک سو ستر پر تین حق اور چار بکریاں ہوں گی پھر ایک سو پچتر پر تین حق اور ایک بنت مخاض پھر ایک سو چھیاسی پر تین حق ایک بنت لبون پھر دو سو پر چار حق ہو جائیں گے۔ اس کے بعد ہمیشہ استیناف کامل ہوتا رہے گا۔

حنیفہ کا استدلال حضرت عمرو بن حزم کے صحیفہ سے ہے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو

لے دیا۔ مذہب ابی حنیفہ ہو مذہب النبی والیہ ذہب سفیان الثوری والنخعی واہل العراق وبقول ابن مسعود و ذکر السفاقی : انہ قول عمر رضی اللہ عنہ وکنئہ غیر مشہور عنہ کافی الامدة وقول ابی حنیفہ رواۃ عن ابیہ کہما ذکرہ الزلیعی فی نصب الراۃ واللہ اعلم۔ اہ کذا فی معارف الثوری (ج ۵ ص ۴۷ و ۱۷۵) ۱۲ مرتب ۱۷۰ سنہ میں جب مین کا علاقہ نجران فتح ہوا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مشہور صحابی حضرت عمرو بن حزم کو اس کا گورنر بنا کر بھیجا، رخصت کے وقت آپ نے حضرت ابی بن کعب سے چڑے کے ٹکڑے پر ایک کتاب لکھو کر ان کے حوالے کی جس میں زکوٰۃ، دیات اور وصیتیں بہت سے امور سے متعلق ہدایات درج تھیں۔ حضرت عمرو بن حزم کے بعد یہ صحیفہ ان کے پوتے ابو بکر بن محمد کے پاس رہا ان سے مشہور امام حدیث ابن شہاب زہری نے یہ کتاب پڑھ کر اس کی نقل حاصل کی، چنانچہ امام زہری یہ کتاب بھی درس پڑھایا کرتے تھے۔ بعد میں یہ کتاب مختلف کتب حدیث کا جز بن گئی، چنانچہ اس کے اقتباسات مسند احمد، مؤطا امام مالک، نسائی، دارمی وغیرہ میں زکوٰۃ اور دیات وغیرہ کے ابواب میں متفرق طور پر آئے ہیں۔

دیکھئے ”کتابت حدیث عہد رسالت وعہد صحابہ میں“ (ص ۸۴ تا ۸۶) بحوالہ طبقات ابن سعد و جداول جز ۲ ص ۲۶۷ اور ”الوثائق السیاسیہ“ (نمبر ۱۰۵ ص ۱۰۴ تا ۱۰۹) نیز دیکھئے سنن نسائی (ج ۲ ص ۲۵۱) ذکر حدیث عمرو بن حزم فی العقول، سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۲۸۹ و ۲۹۰ رقم ۲۷۷ و ۲۷۸ و ۲۷۹) کتاب الحدود والعیات والتلخیص الجبیر (ج ۲ ص ۱۷ رقم ۱۶۸۸) کتاب الجراح، باب ما یجب بہ القصاص ۱۲ مرتب عنی عنہ

لکھوا کر دیا تھا اس میں اونٹوں کی زکوٰۃ کا بیان کرتے ہوئے ارشاد ہے ”أنها إذا بلغت تسعين ففيها حقتان إلى أن تبلغ عشرين ومائة فإذا كانت أكثر من ذلك ففي كل خمسين حقة فما فضل فإنه يُعاد إلى أول فريضة الأبل“

اس میں ”فی کل اربعین بنت لیون“ کا بھی کوئی ذکر نہیں بلکہ اس میں خمسینات پر وارد ہے، اور اس میں اس بات کی تصریح ہے کہ ایک سو بیس کے بعد فریضہ لوٹ کر اسی حساب پر چلا جائے گا جس سے اس کی ابتداء ہوئی تھی اور یہی امام ابو حنیفہ کا مذہب ہے۔

حضرت عمرو بن حزمؒ والی روایت پر خضیب بن ناصح کے ضعف کا اعتراض کیا جاتا ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ خضیب میں اگرچہ ایک درجہ میں ”لین“ ہے لیکن ان کی روایت مقبول ہے۔ اس کے علاوہ امام طحاویؒ نے اس کو ”ابوبکر أحمد ثنا ابو عمرو الضمیر حد ثنا حماد بن سلمة“ کے طریق سے بھی روایت کیا ہے اس میں خضیب کا واسطہ نہیں ہے۔ دوسرا اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ اس حدیث کا مدار حماد بن سلمہ پر ہے جو آخر عمر میں مختلط ہو گئے تھے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ حماد بن سلمہ سلم کے رجال میں سے ہیں لہذا ان کا تفرّد مضر نہیں اور جہاں تک آخر عمر میں مختلط ہونے کا تعلق ہے سو بہت سے حفاظ ثقات کے ساتھ یہ واقعہ پیش آیا لیکن محض اس بات

۱۔ شرح معانی الآثار (ج ۲ ص ۳۴۸ و ۳۴۹) کتاب الزیادات، باب الزکاة فی الأبل السائمة ۱۲ مرتب عنی عنہ
۲۔ الخضیب بن ناصح البخاری البصری، صدوق یحفظ، من التاسعة، مات سنة ثمان وقيل سبع ومائتين، سی۔
تقریب التہذیب (ج ۱ ص ۲۲۳ رقم ۱۲۵) ۱۲ مرتب

۳۔ قال الشيخ البنوری: فان الخضیب فیہ لین مع انه اخرج له اصحاب السنن۔ المعانی (ج ۵ ص ۱۷۸) ۱۲
۴۔ طحاوی (ج ۲ ص ۳۴۹) کتاب الزیادات، باب الزکوة فی الأبل السائمة ۱۲
۵۔ حماد بن سلمہ بن دینار البصری ابوسلمة، ثقة عابد اثبت الناس فی ثابت وتغير حفظه بآخره من كبار الثقات (الطبقة الوسطی من اتباع التابعین) مات سنة سبع وستين (اخرج رواياته "خت" ای البخاری تعلیقاً۔ "م" ای مسلم۔ "ع" ای اصحاب السنن الاربعہ) تقریب التہذیب (ج ۱ ص ۱۹۷ رقم ۵۳۲) ۱۲ مرتب عنی عنہ
۶۔ مثلاً دیکھئے تقریب التہذیب (ج ۱ ص ۱۹ رقم ۷۹) ترجمہ احمد بن عبد الرحمن بن وہب بن مسلم المصری، اور ترجمہ خلف بن خلیفہ بن صاعد الاشجعی (ج ۱ ص ۲۲۵ رقم ۱۳۱) نیز دیکھئے ترجمہ عبد الرزاق بن ہمام بن نافع الحمیری (ج ۱ ص ۵۰۵ رقم ۱۱۸۳) ۱۲ مرتب عنی عنہ

کی بناء پر ان کی روایات کو علی الاطلاق رد نہیں کیا جاسکتا چنانچہ ایسے روافہ کی روایات مقبول ہیں تاؤنکہ یہ ثابت نہ ہو جائے کہ یہ روایت آخر عمر کی ہے۔

تیسرا اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ اس حدیث کو قیس بن سعد اپنی کتاب سے روایت کیا کرتے تھے اور پھر وہ کتاب گم ہو گئی۔

اس کا جواب یہ ہے کہ قیس بن سعد چونکہ ثقہ راوی ہیں اس لئے ان سے کتاب کا گم ہو جانا اور روایت کو حافظ سے بیان کرنا مضر نہیں۔

مختصر یہ کہ اس پر کئے جانے والے تمام اعتراضات وارد ہیں اور یہ روایت بلاشبہ قابل استدلال ہے۔

طحاوی اور مصنف ابن ابی شیبہ وغیرہ میں حضرت ابن مسعود اور حضرت

ابو عبد اللہ بن احمد بن حنبل نقل کرتے ہیں: قال: سمعت ابا یقول: مضاعف کتاب حماد بن سلمة، فكان یحتمل عن حفظة فہذہ قصۃ: نیز امام احمد بن حنبل سے نقل کرتے ہیں: قال: قال حماد بن سلمة: استعارنی حجاج الاحول کتاب قیس ذہب الی مکة فقال: مضاعف سنن کبریٰ بیہقی (ج ۴ ص ۹۲ و ۹۵) قبیل باب تفسیر اسنان الاہل، کتاب الزکوٰۃ ۱۲ مرتب

ابو قال الحافظ: ووجد کتاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم لعمر بن حزم مشہور، قد رواہ مالک و الشافعی عنہ، وقد صح الحدیث بالکتاب المذكور جماعة من الأئمة، لا من حیث الاسناد، بل من حیث الشہرة۔ فقال الشافعی فی رسالہ: لم یقبیلوا ہذا حدیث حتی ثبت عندہم انہ کتاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ وقال ابن عبد البر: ہذا کتاب مشہور عند اہل السیر معروفان فیہ عند اہل العلم معرفة یستغنی بشرہا عن الاسناد، لانہ اشہر التواتر فی مجاہدہ تملق الناس لہ بالقبول والمعرفة، قال: ویذیل علی شہرۃ ماروی ابن ذہب عن مالک عن اللیث بن سعد عن یحییٰ بن سعید عن سعید بن المسیب قال: ووجد کتاب عند آل حزم یذکرون انہ کتاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم؛ وقال العقیلی: ہذا حدیث ثابت محفوظ الا انہ نسی انہ کتاب غیر سمور عن فوق الزہری۔ وقال یعقوب بن سفیان: لا اعلم فی جمیع الکتاب المنقولہ کتاباً اصح من کتاب عمرو بن حزم ہذا، قال ابن ذہب: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم والتبعین یرجعون الیہ ویذعنون رأیہم۔ وقال الحاکم: قد شہد مرثیٰ بن العزیز و امام عصر الزہری ہذا کتاب بالصحۃ، ثم ساق ذلک بسندہ الیہا۔ کذا فی التلخیص الخیر (ج ۴ ص ۱۰۸ و ۱۰۹) تحت رقم ۸۸۵، کتاب الجراح، باب ما یجب بہ القصص ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

کہ عن خصیف عن ابی عبیدہ وزید بن ابی مریم عن عبد اللہ بن مسعود انہ قال فی ذلک الاہل (باقی حاشیہ برقم ۸۸۵)

بھی مرفوعہ کے درجہ میں ہیں کیونکہ یہ مقادیر شرعیہ کا معاملہ ہے جو غیر مدرک بالقیاس ہوتے ہیں اور ایسے امور میں قول صحابی حدیث مرفوعہ کا درجہ رکھتا ہے۔

پھر خاص طور سے حضرت علیؓ کا اثر اس لئے اہمیت رکھتا ہے کہ صحیحین کی روایت کے مطابق ان کے پاس احادیث نبویہ (علیؓ صاحبہ الصلوٰۃ والسلام) کا ایک صحیفہ موجود تھا جو ان کی تلوار کی قِراب (نیام) میں رہتا تھا اس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو دوسرا مورثہ کے

واہن ابی شیبہ فی مصنف (ج ۲ ص ۱۲۵، من قال اذا زادت علی عشرين ومائة استقبل بها الفريضة) والبيهقي في سننه الكبرى (ج ۴ ص ۹۲، کتاب الزکوٰۃ، باب ذکر رواۃ عاصم بن ضمرہ عن علیؓ بخلاف ما مضی الخ) کلہم من طریق ابی اسحاق عن عاصم بن ضمرہ عن علیؓ۔
یہ اثر بھی غیر مدرک بالقیاس ہونے کی وجہ سے حدیث مرفوعہ کے حکم میں ہے۔

امام بیہقیؒ نے اس پر یہ اعتراض کیا ہے کہ شریک "ابو اسحاق عن عاصم بن ضمرہ عن علیؓ" کے طریق سے اس کے برخلاف نقل کرتے ہیں "قال اذا زادت الابل علی عشرين ومائة ففی کل خمسين حقة و فی کل العین بنت لبون"۔ بیہقی (ج ۴ ص ۹۲، باب ذکر رواۃ عاصم بن ضمرہ الخ)۔

شیخ ابن ہمامؒ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ سفیان شریک کے مقابلہ میں احفظ ہیں، لہذا پہلی روایت راجح ہے، اس کے علاوہ سفیان اور شریک کی روایت میں تعارض بھی نہیں لہذا کوئی اشکال نہیں۔ عدم تعارض کی توجیہ کے لئے دیکھئے فتح القدیر (ج ۱ ص ۴۹۸، باب صدقۃ السوائم) ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

حاشیہ صفحہ ۴۱۴

۱۔ اس صحیفہ سے متعلق تفصیل کیلئے صحیح بخاری جلد اول کے درج ذیل مقامات ملاحظہ فرمائیے :

- (۱) کتاب العلم - باب کتابہ العلم ص (۳) - (۲) فضائل المدینۃ، باب حرم المدینۃ (ص ۲۵۱ و ۲۵۲) (۳) کتاب الجہاد
- باب فکاک الاسیر (ص ۴۲۸) - (۴) کتاب الجہاد، باب ما ذکر من درع النبی صلی اللہ علیہ وسلم وعصاء الخ (ص ۴۳۸)
- (۵) کتاب الجہاد باب ذمۃ المسلمین وجوارہم واحداً یسعی بہا اذناہم (ص ۴۵۰) - (۶) کتاب الجہاد، باب اثم من عاهد ثم غدر
- ۲۔ کما فی صحیح البخاری "وعلیہ سیف فیہ صحیفۃ معلقۃ" (ج ۲ ص ۱۰۸۴) باب ما یکرہ من التعمق والتنازع والغلو فی الدین اربع
- کتاب الاعظام - وفی المصحح مسلم "صحیفۃ معلقۃ فی قِراب سفیہ" (ج ۱ ص ۴۴۲) کتاب الحج، باب فضل المدینۃ ودعاء النبی

صلی اللہ علیہ وسلم فیہا بالبرکۃ الخ ۱۳ مرتب

۳۔ مثلاً دیت، فدیہ، قصاص، ذمیوں کے حقوق، دلاء و معاہدات کے احکام اور مدینہ کے حرم ہونے کی تفصیلاً۔
ان تمام کے لئے پچھلے حوالے ملاحظہ فرمائیے نیز دیکھئے "کتابت حدیث" (ص ۷۹) ۱۲ مرتب

کے بعد ”فی کل اربعین ابنۃ لبون“ کا جملہ بھی مسلک حقیقہ کے عین مطابق ہو جاتا ہے اور جمع بین الروایات کیلئے ایسا کرنا ضروری ہے۔

اس تاویل پر یہ اعتراض کیا جاسکتا ہے کہ ابو داؤد کی روایت میں صراحت کے ساتھ شافعیہ کی بیان کردہ تفصیل مذکور ہے، چنانچہ اس میں یہ الفاظ آئے ہیں ”فإذا كانت إحدى وعشرين ومائة ففيها ثلاث بنات لبون حتى تبلغ تسعاً وعشرين ومائة فإذا كانت ثلاثين ومائة ففيها بنتا لبون وحقة حتى تبلغ تسعاً وثلاثين ومائة الخ“ لہذا ابو داؤد کی روایت ترمذی کی روایت کیلئے مفسر سمجھی جائے گی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ تفسیر راوی کا إدراج ہے جو حجت نہیں۔ واللہ اعلم

۱۔ (ج ۵ ص ۲۲۰) باب فی زکوۃ السائمتہ ۱۲

۲۔ قال شیخ (الانوار) دکنی اقول، ان الزیادة درجۃ من الراوی فانه لو کان ہذا متن کتاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فلیکف لم یعتن برأبغی و الترمذی ولم یرویہ تماشا بے و یؤید ذلک انہ لما رواہ الدارقطنی فی ”سننہ بہذا التفصیل“، فقال فی اولہ : و ہذا کتاب تفسیر لا یؤخذ فی شئی من الابل الصدقة حتی یملغ خمس ذود، الا ان ذکر فیہ مثل ما فی حدیث ابی داؤد من الزیادة، فلا بد ان یقال : انه من إدراج الراوی ولا حجة فی مثله اھ وراجع لمزید التفصیل معارف السنن (ج ۵ ص ۱۸۲ و ۱۸۳) ۱۲ مرتب عنی عنہ

۳۔ قال شیخ البنوری : ثم بعد هذا البحث والفحص ان کلام من الصورتین (الاولی : الاستیناف الی الاول بعد المائة والعشرين كما هو مذهب ابی حنیفة واصحابہ والثوری وكافة العراقيين۔ والثانية عدم الاستیناف كما هو مذهب الائمة الثلاثة) تتأدی بہا الغریبہ وكل ترتیب مائع (جائز) والمرمخیر بینہا كما اختارہ الحافظ ابن جریر الطبری حیث قال : ویتخیر من الاستیناف وعدمہ لورود الاخبار بہا اھ ذکر الخطابی فی ”المعالم“ و”النووی فی ”شرح المہذب“ والبراء العینی فی ”العمدة“ ولأبی بکر الرازی فی ”احکام القرآن“ ولفخر الزلیعی فی ”البتیین“ کلام متین فی ترجیح ما اختارہ ابو حنیفة رحمہ اللہ تعالیٰ۔ فراجعہا۔ فمن شارحہا فہذا قال العراقيون ومن شارحہا فہذا اختارہ المجازیون فقطع القول بان کلام من الترتیبین ثابت من عہد النبوة، وجرى بكل التعامل فی عہد الخلفاء الاربعہ، وتعامل السلف فیما بعد، فلا مساع لایکار احد من القولین۔ فمن العجیب قول سحر العلوم فی ”رسائل الارکان“ (ص ۱۱) : ان الاشہار ہو قول الشافعی واحمد، وان حجتہم اقوی من حجة الحنفیہ الخ۔ قال شیخ : ان ما ذهب الیہ ابو حنیفة لاشک انہ متوارث من عہد الخلفاء الیغنا، وای توارث لکون اقوی من شئی جرى بہ تعامل علی رضی اللہ عنہ فی عہد خلافتہ وتعامل عبد اللہ بن مسعود بہ عہد

معارف السنن (ج ۵ ص ۱۸۲ و ۱۸۳) ۱۲ مرتب عنی عنہ

لے ولا یجمع بین متفرق ، ولا یفرق بین مجتمع مخافة الصدقة ” اس جملے کی تشریح میں ائمہ ثلاثہ اور حنفیہ کے درمیان اختلاف ہے ۔ اس اختلاف کو صحیح طور پر سمجھنے کے لئے قرے تفصیل کی ضرورت ہے ۔

لے اس بارے میں اختلاف ہے کہ یہ نہی ساعی یعنی عامل کے حق میں ہے ؟ یا مالک کے حق میں ؟ یا دونوں کے حق میں ؟ امام شافعیؒ کے نزدیک یہ نہی ساعی کہلئے ہے کما حکاہ الراؤدی فی کتاب الاموال ۔ نقلہ العینی (ج ۹ ص ۹) باب لایجمع بین متفرق الخ (اور خطاب امام شافعیؒ سے نقل کرتے ہیں کہ اس نہی کا تعلق ساعی اور مالک دونوں سے ہے — عینی (ج ۹ ص ۹) اور مرقاة شرح مشکوٰۃ (ج ۲ ص ۱۳۵ ، باب ما یجب فیہ الزکوٰۃ) میں امام شافعیؒ کا یہ قول نقل کیا گیا ہے کہ یہ نہی مالک کہلئے ہے ۔ اس طرح امام شافعیؒ کی تین روایتیں ہو جاتی ہیں ۔ بہر حال ان کی اصل روایت یہی ہے کہ نہی کا تعلق ساعی سے ہے) ۔ امام مالکؒ کے نزدیک نہی کا تعلق مالک سے ہے (کما فی المعارف ج ۵ ص ۱۸۴) امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس کا تعلق ساعی سے ہے (کما نقل فی عارضة الاحوذی ج ۲ ص ۱۱۰) ولینظر من کتب الحنفیۃ ان النہی لہما جمیعاً (المعارف ج ۵ ص ۱۸۵) ۔

بہر حال حدیث کے خطاب کو اگر مالک سے متعلق قرار دیا جائے تو ” جمع “ اور ” تفریق “ کی کی صورتیں ہونگی اس کی دونوں مثالیں آگے متن میں آ رہی ہیں ۔ اور اگر اس خطاب کو ساعی سے متعلق قرار دیا جائے تو ” جمع بین متفرق “ کی صورت یہ ہوگی کہ دو آدمیوں میں سے ہر ایک کے پاس بیس بیس بکریاں ہوں ایسی صورت میں ان میں سے کسی پر بھی زکوٰۃ واجب نہیں مگر ساعی ایسا کرتا ہے کہ ان دونوں کی بکریوں کو جو کہ متفرق تھیں یکجا شمار کر کے چابیش کے مجموعہ پر ایک بکری وصول کر لیتا ہے اس کو روکا جا رہا ہے کہ ایسا نہ کرے ۔

اور تفریق بین مجتمع کی صورت ہوگی کہ مثلاً ایک شخص کے پاس ایک سو بیس بکریاں ہوں جن کے مجموعہ پر صرف ایک بکری واجب ہوتی ہے مگر ساعی ان کو چالیس چالیس کے تین حصوں میں تقسیم کر کے اس سے تین بکریاں وصول کرتا ہے ایسا کرنا ساعی کے لئے جائز نہیں ہے ۔ واللہ اعلم ۔ (راجع لتفصیل عمدۃ القاری (ج ۹ ص ۹ و ۱۰) باب لایجمع بین متفرق ولا یفرق بین مجتمع ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

لے قولہ : ” مخافة الصدقة “ یہ نہی کی علت ہے ، پچھلے حاشیہ میں کی گئی تشریح کی روشنی میں اس کا تعلق ساعی کے ساتھ بھی ہو سکتا ہے اور مالک کے ساتھ بھی ، پہلی صورت میں تقدیری عبارت یہ نکلے گی ” مخافة قلة الصدقة “ یا ” مخافة ان لا تحب الصدقة “ یعنی ساعی کو قلت صدقہ کے خوف سے یا عدم وجوب صدقہ کے خوف سے متفرق ماں کو جمع نہ کرنا چاہئے اور مجتمع مال کو متفرق نہ کرنا چاہئے ۔ اور دوسری صورت میں تقدیری عبارت اس طرح ہوگی (باقی حاشیہ صفحہ آئندہ)

ائمۃ ثلاثہ کا مسلک یہ ہے کہ اگر کوئی مال دو آدمیوں کے درمیان مشترک ہو تو زکوٰۃ ہر شخص کے الگ الگ حصے پر نہیں، بلکہ مجموعے پر واجب ہوتی ہے۔ مثلاً اگر اشیاء بکریاں دو آدمیوں کے درمیان مشترک ہیں تو زکوٰۃ اسی بکریوں پر واجب ہوگی، یعنی یہ سمجھا جائے گا کہ یہ اسی بکریاں ایک ہی شخص کی ملکیت ہیں، اور چونکہ اسی بکریوں پر تصاب نہیں بدلتا، بلکہ وہی ایک بکری واجب رہتی ہے جو چالیس پر واجب تھی، اس لئے صرف ایک بکری زکوٰۃ میں دینی ہوگی، حالانکہ اگر دونوں کے حصوں کا الگ الگ اعتبار کیا جائے تو ہر شخص کے حصے میں چالیس بکریاں آتی ہیں۔ اس صورت میں ہر شخص پر ایک ایک بکری واجب ہونی چاہئے، لیکن دونوں کے اشتراک کی وجہ سے ہر شخص سے ایک ایک بکری وصول کرنے کے بجائے مجموعے سے صرف ایک بکری وصول کر لی جائے گی، اور اس سے دونوں کا فریضہ ساقط ہو جائے گا۔

پھر ائمۃ ثلاثہ کے نزدیک اس اشتراک کی بھی دو صورتیں ہیں۔ ایک یہ کہ دونوں شخص مال کی ملکیت میں شریک ہوں، اور مال دونوں کے درمیان مشاع ہو، اس کو ”خلطۃ الشیوخ“ کہا جاتا ہے۔ اور دوسری صورت یہ ہے کہ دونوں اشخاص ملکیت میں تو باہم شریک نہ ہوں، بلکہ دونوں کی ملکیتیں جدا جدا ہوں، لیکن دونوں کا باڑا ایک ہو اور ان کی کم از کم چار چیزیں مشترک ہوں، چرواہا، چراگاہ، دودھ دوہنے والا اور بیانیہنے والا (راعی، مرغی، غالب اور محل) اس صورت کو ”خلطۃ الجوار“ کہتے ہیں۔ ائمۃ ثلاثہ کے نزدیک ”خلطۃ الجوار“ کا بھی اسی طرح اعتبار ہے جس طرح

(بقیہ صفحہ گزشتہ) ”مخافۃ کثرۃ الصدقۃ“ یا ”مخافۃ وجوب الصدقۃ“، یعنی مانگ کو کثرت صدقہ کے ڈر سے یا وجوب صدقہ کے ڈر سے جمع بین المتفرق اور تفریق بین المجمع نہ کرنی چاہئے۔ دیکھئے اللوک الدرر (ج ۱ ص ۳۳۴) اس سے متعلق کچھ تفصیل آگے متن میں آئے گی ۱۲ از مرتب عفا اللہ عنہ

حاشیہ صفحہ ۴۱۸

۱۔ الخلطۃ بالضم الشریکۃ وبالکسر العشرۃ کما فی لسان العرب، وایصح نہینا بالضم دون کسر۔ المعارف (ج ۵ ص ۵۵۱) واضح رہے کہ ”خلطۃ الشیوخ“ کو ”خلطۃ الاشتراک“ اور ”خلطۃ الاعیان“ بھی کہا جاتا ہے ۲ مرتب ۳۔ ”خلطۃ الجوار“ کو ”خلطۃ الاوصاف“ بھی کہتے ہیں۔ پھر امام احمدؒ کے نزدیک ”خلطۃ الجوار“ کے اعتبار کے لئے چھ اوصاف میں اشتراک ضروری ہے:

(۱) المسرح (المرعى یعنی چراگاہ، وقیل طریقہ الی المرعى، وقیل الموضع الذی تحتج فیہ لتسرح)

”خلطة الشيوع“ کا، چنانچہ ”خلطة الجوار“ کی صورت میں بھی زکوٰۃ دونوں اشخاص کے مجموعی مال پر واجب ہوگی۔

دوسری طرف یہ بات ذہن میں رکھئے کہ مجموعے پر زکوٰۃ واجب ہونے کی صورت میں بعض مرتبہ مقدار واجب انفرادی وجوب کے مقابلے میں کم ہو جاتی ہے، اور بعض مرتبہ زیادہ ہو جاتی ہے اب ائمہ ثلاثہ فرماتے ہیں کہ حدیث کے مذکورہ بالا جملے کا مطلب یہ ہے کہ ”زکوٰۃ زیادہ واجب ہونے کے خوف سے نہ دو آدمی مال کے اندر خلطہ اشیعوع یا خلطہ الجوار پیدا کر کے اسے اکٹھا کریں، اور نہ اسے علیحدہ کریں، بلکہ جس حالت پر ہے اسی حالت پر رہنے دیں“

(۲) المراح (مولتیوں کے رہنے کی جگہ، بارہ) (۳) المحلب (الانار الذی یحلب فیہ اللبن۔ ولا یشرط خلط اللبن، وقال ابو اسحاق المروزی یشرط فیحلب احدہما ذوق اللبن لا آخر، قال صاحب البیان: ہواصح الوجہ الثلاثہ فی وجہ یشرط ان یحلب معاً و یخلط اللبن ثم یقتسمانہ) (۴) المشرّب (کالبر والنہر والنخض والعین، او کانت المیاء مختلفہ بحیث لا تنقص غنم احدہما بشئ) (۵) النخل (الذکر من البیون، (۶) الرائی۔ ومثلہ مذہب مالک مع اختلاف بعض اصحابہ فی مراعاة بعضہا او جمیعہا حتی قال بعض اصحابہ باشتراط الرائی والمرعی فقط۔

امام شافعی وغیرہ نے خلطہ الجوار کی تاثیر کیلئے نو شرطیں مقرر کی ہیں ”الاستحار فی امرعی“ (اگر یہ لفظ مرعی بالالت المقصورہ ہو تو اس کے معنی چراگاہ کے ہوں گے ایسی صورت میں اگلی شرط مسرح سے غالباً طریق الی المرعی“ مراد ہوگا۔ اور اگر یہ لفظ ”مرعی“ بروزن ”مرعی“ ہو تو اس کے معنی گھاس اور چارہ کے ہوں گے۔ واللہ اعلم۔ مرتب) ولمسرح دامّج والنخل والرعی والمشرّب والمحلّب والمحلّب والکلب۔ علامہ نوویؒ نے شرح المہذب میں ایک شرط اور بیان کی ہے یعنی ”نیۃ الخلطہ“ اس طرح یہ کل دس شرائط ہو جاتی ہیں جن کو علامہ نوویؒ نے دو شعروں میں جمع کر دیا ہے:

مساح ومرعی ثم دراع ومحلّب ۛ وکلب وفحل ثم حوض وحالب
فہذی ثمان قیل تسع لمسرح ۛ وقصد لخلط زید فیہا فیحلب

ثم ہذہ شروط مختصۃ بخلطہ الجوار ولتأثیر نفس اشترکہ فی ایجاب الزکوٰۃ ثلاثہ شروط اخری ”کون الشریکین من اہل الزکوٰۃ، وکون المال المشترك نصاباً، ومعنی حول کامل علیہما۔

یہ تمام تفصیل عمدۃ القاری (ج ۹ ص ۱۱) باب ماکان من خلیعین فانہما یتراجعان بینہما بالسویۃ اور مرقا

مثلاً اگر دو آدمیوں کی چالیس چالیس بکریاں ہوں تو الگ الگ ہونے کی صورت میں ہر شخص پر ایک بکری واجب ہوگی، اور مشترک ہونے کی صورت میں مجموعے (یعنی اسی) پر صرف ایک واجب ہوگی۔ اب اگر دو آدمی جن کے درمیان نہ خِلطۃ الشبوع ہے نہ خِلطۃ الجوار، زکوٰۃ کم کرنے کی نیت سے آپس میں شرکت پیدا کر لیں تو یہ ناجائز ہے، اور اسی کے بارے میں آپ کا ارشاد ہے کہ لَا يُجْمَعُ بَيْنَ مُتَفَرِّقٍ۔

اس کے برعکس اگر دو آدمیوں کے پاس دو سو دو بکریاں مشترک ہوں تو ان کے مجموعے پر تین بکریاں واجب ہوتی ہیں، اب اگر یہ شرکت کو ختم کر کے آدھی آدھی تقسیم کر لیں تو ہر ایک کے پاس ایک سو ایک بکریاں ہوں گی، اور ہر شخص کے ذمے صرف ایک ایک بکری واجب ہوگی، لہذا اگر اس شخص کے لئے جانوروں کو تقسیم کیا جائے کہ زکوٰۃ کم آئے گی تو یہ ناجائز ہے، اور اس کے بارے میں آپ کا ارشاد ہے: وَلَا يُفَرَّقُ بَيْنَ مُجْمَعٍ۔

یہ ساری تفصیل ائمہ ثلاثہ کے مسلک کے مطابق ہے۔ ائمہ ثلاثہ کا استدلال حدیث بابی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ اگر خِلطۃ الشبوع یا خِلطۃ الجوار زکوٰۃ کی مقدار واجب میں مؤثر نہ ہوتے تو جمع و تفریق سے منع نہ کیا جاتا۔

اس کے برعکس حنفیہ کے نزدیک نہ خِلطۃ الشبوع کا اعتبار ہے، اور نہ خِلطۃ الجوار کا، بلکہ ہر صورت میں زکوٰۃ ہر شخص کے اپنے حصے پر واجب ہوگی، مجموعے پر نہیں۔ چنانچہ اگر اسی بکریاں دو افراد کے درمیان نصف نصف مشترک ہوں (خواہ یکساں و شیوعاً، خواہ جواراً)، تو ہر شخص پر ایک ایک بکری الگ واجب ہوگی۔ حنفیہ کا استدلال ابو داؤد میں حضرت علی بن معاویہ کی مرفوع حدیث سے ہے جس کے الفاظ یہ ہیں کہ: "وَفِي الْغَنَمِ فِي كُلِّ أَرْبَعِينَ شَاةً شَاةً، فَإِنْ لَمْ يَكُنْ إِلَّا تِسْعٌ وَثَلَاثُونَ فَلَيْسَ عَلَيْكَ فِيهَا شَيْءٌ"، نیز ابو داؤد ہی کے مذکورہ باب میں حضرت صدیق اکبر کا وہ مکتوب مروی ہے جو انہوں نے حضرت انسؓ کو مصدق بناتے وقت دیا تھا، اس میں الفاظ یہ ہیں کہ "فَإِنْ لَمْ تَبْلُغْ سَائِمَةَ الرَّجُلِ أَرْبَعِينَ، فَلَيْسَ فِيهَا شَيْءٌ" ان دونوں احادیث میں انتالیس بکریوں

۱۔ (ج ۱ ص ۲۲۰ و ۲۲۱) باب فی زکوٰۃ البائمۃ ۱۳ م

۲۔ ابو داؤد (ج ۱ ص ۲۱۸ و ۲۱۹) باب فی زکوٰۃ البائمۃ ۱۳ م

۳۔ ابو داؤد (ج ۱ ص ۲۱۹) ۱۲ م

پر زکوٰۃ کی مطلقاً نفی کی گئی ہے ، خواہ حالت اشتراک کی ہو یا افراد کی ۔ اب اگر دو آدمیوں کے درمیان اشتراک بکریاں مشترک ہوں تو امام شافعیؒ وغیرہ کے نزدیک مجموعے پر ایک بکری واجب ہو جائیگی ۔ حالانکہ کوئی شخص انتالیس سے زائد کا مالک نہیں ، اور اس سے حدیث مذکور کے اطلاق کی نفی ہوگی ۔

جہاں تک حدیث باب کے زیر بحث جملے ” لا یجمع بین متفرق الھ “ کا تعلق ہے حنفیہ کے نزدیک اس کا مطلب یہ ہے کہ ” کوئی شخص زکوٰۃ کم کرنے کی غرض سے نہ متفرق اموال کو جمع کرے ، اور نہ اکٹھے اموال کو متفرق کرے ، اس لئے کہ ایسا کرنے سے زکوٰۃ کی مقدار واجب پر کوئی فرق نہ پڑے گا ، ملکہ زکوٰۃ ہر شخص کے اپنے حصے پر واجب ہوگی “ گویا حنفیہ کے نزدیک تقدیر عبارت یوں ہے : ” لا یجمع بین متفرق ، ولا یفرق بین مجتمع مخافة الصدقة ، فبات ذلك لا یؤثر فی تحبیر النکوة “

تنبیہ :- یہاں یہ واضح رہے کہ اس حدیث کے تحت ” معارف السنن “ میں جو بحث آئی ہے اس سے ظاہریوں محسوس ہوتا ہے کہ حنفیہ کے نزدیک خلطۃ الشیوخ معتبر ہے ، خلطۃ الجوار معتبر نہیں ، گویا ائمہ ثلاثہ سے حنفیہ کا اختلاف صرف خلطۃ الجوار میں ہے ، خلطۃ الشیوخ میں نہیں ۔ لیکن یہ بات درست نہیں ، واقعہ یہ ہے کہ یہ مسلک حضرت عطارؒ اور حضرت طائوسؒ کا ہے ۔ کما نقلہ الخطابی فی معالم السنن ۔ حنفیہ کے نزدیک نہ خلطۃ الشیوخ کا اعتبار ہے ، اور نہ خلطۃ الجوار کا ۔ اس کی تصریح حنفیہ کی تمام کتب فقہ ، مثلاً شامی اور بدائع المنافع میں موجود ہے کہ اگر اتنی بکریاں دو آدمیوں کے درمیان مشترک ہوں تو ہر شخص پر ایک ایک بکری واجب ہوگی ، مجموعے پر ایک بکری نہ ہوگی ۔ یہ اس بات کی صریح دلیل ہے کہ حنفیہ کے نزدیک خلطۃ الشیوخ بھی معتبر نہیں ۔ چنانچہ حضرت مولانا بنوری صاحب قدس سرہ نے بھی اس بحث کے آخر میں ” بحث و تنبیہ “ کے زیر عنوان خود اپنی سلفۃ بحث کے برخلاف یہ تحریر فرمادیا ہے کہ حنفیہ کی کتابوں

۱۔ (ج ۵ ص ۱۸۳ تا ۱۸۹) ۱۲ م

۲۔ مطبوع عند فی ذیل ” المختصر “ للمندری (ج ۲ ص ۱۸۵) باب فی زکوٰۃ اسائمتہ ۱۳ مرتب

۳۔ (ج ۲ ص ۳۰۴) باب زکوٰۃ المال ۱۲ م

۴۔ (ج ۲ ص ۲۹) فصل و ، نصاب الغنم فلیس فی اقل من نعم زکوٰۃ ۱۲ م ۵۔ معارف السنن (ج ۵ ص ۱۹۲) ۱۲ م

کی تحقیق کے بعد ہی نتیجہ برآمد ہوتا ہے کہ حنفیہ کے مسلک میں خلطۃ الشیوع اور خلطۃ الجوار دونوں کا اعتبار نہیں۔ لیکن چونکہ یہ تنبیہ بحث کے بالکل آخر میں ہے، اور تردید کی ساری بحث پہلے مفروضے پر مبنی ہے اس لئے اس سے غلط فہمی ہو جاتی ہے۔ اس موقع پر ”معارف السنن“ کا مطالعہ کرتے وقت یہ بات ذہن میں رہنی چاہئے۔

”وَمَا كَانَ مِنْ خَلِيطَيْنِ فَإِنَّهُمَا يَتَرَا جَعَانِ بِالسَّوِيَّةِ“ اس جملے کی تشریح میں بھی ائمہ ثلاثہ اور حنفیہ کے اقوال مختلف ہیں۔ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک چونکہ خلطۃ الشیوع اور خلطۃ الجوار معتبر ہے، اس لئے اُن کے نزدیک اس کی تشریح یہ ہے کہ مثلاً خلطۃ الجوار کی صورت میں جب وہ آدمی کی متمیز الملک اتنی بکریوں سے مُصَدِّق نے ایک بکری وصول کر لی تو ظاہر ہے کہ وہ بکری دونوں میں سے کسی ایک شخص کی ہوگی۔ اب وہ شخص جس کی بکری مُصَدِّق نے لے لی ہے، آدھی بکری کی قیمت دوسرے شخص سے وصول کر لے گا۔

اور خلطۃ الشیوع کی صورت میں اُن کے نزدیک ”تراجیح“ کی صورت یہ ہے کہ مثلاً دو آدمیوں کے درمیان پندرہ اونٹ نصف نصف مشاعاً مشترک تھے، اور مُصَدِّق نے ان کے مجموعے سے تین بکریاں وصول کیں، اور یہ تینوں بکریاں کسی ایک شخص کی ملکیت سے وصول کر لی گئیں تو اب یہ شخص اپنے دوسرے شریک سے ڈیڑھ بکری کی قیمت وصول کر لے گا۔

حنفیہ کے نزدیک خلطۃ الجوار کی صورت میں تو ”تراجیح“ کا کوئی سوال نہیں، اس لئے کہ دونوں کی املاک متمیز ہیں، اور ہر شخص کی ملک سے الگ زکوٰۃ وصول ہوگی۔ اور خلطۃ الشیوع کی صورت میں دونوں کے حصے مساوی ہیں تو تراجیح صرف اس صورت میں ہو سکتا ہے جب زکوٰۃ کسی ایک شخص کی متمیز ملک سے وصول کر لی گئی ہو، ورنہ نہیں۔ مثلاً دو آدمیوں کے درمیان پندرہ اونٹ مشاعاً مشترک ہوں تو حنفیہ کے نزدیک ہر شخص پر ایک بکری واجب ہوگی، (کیونکہ ہر شخص کا حصہ $\frac{1}{3}$ اونٹ ہے جس پر ایک بکری واجب ہوتی ہے)، اب اگر یہ دونوں بکریاں کسی ایک ہی شخص کی ملکیت سے وصول کر لی گئیں تو وہ شخص اپنے دوسرے شریک سے ایک بکری یا اس کی قیمت وصول کر لے گا، اور اگر یہ بکریاں ہر نصف نصف مشترک تھیں تو تراجیح کا کوئی سوال نہیں۔

یہاں تک ”تراجیح“ کی صورتیں بالکل واضح ہیں۔ لیکن خلطۃ الشیوع کی صورت میں جب شریکوں

کے حصے متفاوت ہوں تو حنفیہ کے نزدیک "تراجع" کی صورتیں قدرے دقیق ہیں۔ حنفیہ کے نزدیک اگرچہ اس صورت میں زکوٰۃ کا وجوب تو مجموع پر نہیں ہوتا، بلکہ ہر شخص پر اپنے حصے کے حساب سے ہوتا ہے، لیکن مصدق کو شرعاً یہ اختیار ہے کہ وہ دونوں شریکوں کو تقسیم پر مجبور کرنے کے بجائے وصول بائی مشترک مال سے کرے۔ علامہ کاسانی نے بدائع الصنائع میں اس کی وضاحت یوں فرمائی ہے کہ اگر اتنی بکریاں دو آدمیوں کے درمیان اثلاً ثامشاع ہوں، یعنی مجموعے کے دو ثلث (۲/۳) زید کے ہوں، اور ایک ثلث (۱/۳) عمرو کا ہو، تو زید پر زکوٰۃ میں ایک بکری واجب ہے (کیونکہ اس کا حصہ چالیس بکریوں سے زائد ہے) اور عمرو پر کچھ واجب نہیں (کیونکہ اس کا حصہ کل ۲۶ ۲/۳ بکریوں کے برابر اور نصاب سے کم ہے) اس کا اصل تقاضا تو یہ تھا کہ مصدق صرف زید سے اس کی تہا مملوک بکری وصول کرے، لیکن اگر زید کے پاس کوئی غیر مشترک بکری نہیں ہے تو شرعاً مصدق کے لئے جائز ہے کہ وہ ان مشترک بکریوں ہی میں سے ایک بکری لے جائے۔ اب اگر مصدق ان اتنی بکریوں میں سے ایک بکری لے گیا تو عمرو کو حق ہوگا کہ وہ زید سے ایک ثلث بکری کی قیمت وصول کرے، کیونکہ جو بکری مصدق لے گیا، مشاع ہونے کی وجہ سے اس کا ایک ثلث عمرو کی ملکیت تھا، اور عمرو پر زکوٰۃ واجب نہ تھی، لہذا اس کی ایک تہائی بکری زید کی زکوٰۃ کے حساب میں چلی گئی، جسے وہ زید سے وصول کرنے کا حق دار ہے۔

اسی طرح اگر زید اور عمرو کے درمیان ایک سو بیس بکریاں اثلاً ثامشاع ہوں، یعنی مجموعے کے دو ثلث زید کے ہوں، اور ایک ثلث عمرو کا، تو حنفیہ کے نزدیک دونوں پر ایک ایک بکری واجب (کیونکہ زید کا حصہ اٹنی کے برابر ہے، اور عمرو کا حصہ چالیس کے برابر، اور چالیس پر بھی ایک بکری واجب ہوتی ہے اور اٹنی پر بھی) اس کا اصل تقاضا تو یہ تھا کہ مصدق زید اور عمرو دونوں سے ایک ایک ایسی بکری وصول کرے جس میں شرکت نہ ہو، لیکن اگر ان کے پاس غیر مشترک بکریاں نہیں ہیں تو مصدق کو شرعاً یہ اختیار ہے کہ وہ مشترک بکریوں ہی میں سے دونوں کی زکوٰۃ وصول کرے۔ چنانچہ اگر مصدق ان مشترک بکریوں میں سے دو بکریاں لے گیا، تو اب زید کو یہ حق ہے کہ وہ عمرو سے ایک تہائی بکری کی قیمت وصول کرے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مشاع ہونے کی وجہ سے ہر ہر بکری ان دونوں کے درمیان اثلاً ثامشاع تھی، چنانچہ جو دو بکریاں زکوٰۃ میں گئیں، ان میں سے بھی ہر بکری کا دو تہائی زید کا اور ایک تہائی عمرو کا تھا۔ اس طرح زید کی ملکیت میں سے چار تہائی بکریاں چلی گئیں، جبکہ

اس پر صرف تین تہائی (یعنی ایک مکمل) بکرت واجب تھی، اور غزوہ کی ملکیت سے صرف دو تہائی بکری گنتی، جبکہ اس پر بھی تین تہائی (یعنی ایک مکمل) بکری واجب تھی۔ لہذا عمر ایک تہائی بکری کی قیمت زید کو ادا کرے گا۔

خلطہ اشیوع کی صورت میں "تراجع" کی یہ شکلیں صرف حقیقی ہی کے مسئلہ پر درست ہو سکتی ہیں، لیکن جو حضرات خلطہ اشیوع کی صورت میں مجموعی زکوٰۃ واجب قرار دیتے ہیں، ان کے مسئلہ پر ان شکلوں میں کوئی "تراجع" نہیں ہوگا، کیونکہ ان کے نزدیک شرکاء کے انفرادی وجوب کا کوئی اعتبار ہی نہیں ہے۔
فما فہم فان هذا المقام من مزال الافصام، واللہ سبحانہ اعلم

کمپنی پر زکوٰۃ کا مسئلہ

مذکورہ بالا تفصیل سے ہم رے زمانے کی مشترک سرمائے کی کمپنیوں کا حکم بھی معلوم ہو سکتا ہے۔

اس کی تفصیل یہ ہے کہ ہمارے زمانے میں "شرکت" کی ایک نئی قسم رائج ہے جسے "کمپنی" کہتے ہیں۔ پہلے "شرکت" محدود سرمایے پر صرف چند افراد کے درمیان ہوتی تھی، جو آپس میں ایک دوسرے کو جانتے تھے۔ لیکن اب کمپنیوں کا جو نظام رائج ہوا ہے، اس میں ہوتا ہے کہ چند افراد یہ اعلان کرتے ہیں کہ ہم فلاں کاروبار شروع کرنا چاہتے ہیں، اس میں اتنے سرمائے کی ضرورت ہوگی، جو شخص چاہے اس کاروبار میں ہمارے ساتھ حصہ لے کر شامل ہو جائے۔ اس غرض کے لئے وہ ایک حصہ کی رقم بھی متعین کر دیتے ہیں، مثلاً کاروبار میں کل سرمایہ دس لاکھ روپے درکار ہے تو وہ کہتے ہیں کہ شور روپے کا ایک حصہ ہوگا، اور کل دس ہزار حصے ہوں گے۔ اب جو شخص جتنے حصص چاہے لے لے، جتنا بچہ بہت سے لوگ ایسے دے کر یہ حصے لے لیتے ہیں (ان حصوں کو عربی میں "أسْهُم" اور انگریزی میں "شیرز" کہتے ہیں) اور کاروبار کا منافع ان حصص کے مالکان میں بقدر حصص تقسیم ہوتا ہے۔

۱۔ مثلاً اگر دو بڑیوں کی قیمت تیس تیس روپے کے حساب سے ساٹھ روپے ہو تو ان ساٹھ میں سے چالیس زید کے حصے کے دوں گے اور بیس عمرو کے، پھر چونکہ عمر کی جانب سے پوری ایک بکری زکوٰۃ میں ادا کی گئی جس کی قیمت تیس روپے تھی تو گویا اس کی جانب سے زکوٰۃ میں تیس روپے ادا کئے گئے جن میں سے صرف بیس اس کی ملکیت تھے اور دس زید کی۔ لہذا زید اب یہ دس روپے عمرو سے وصول کرے گا۔ ۱۲ مرتب

اسی طرح ایک کمپنی میں سینکڑوں افراد شریک ہوتے ہیں، جو بسا اوقات ایک دوسرے کو جانتے بھی نہیں ہیں۔ پھر چونکہ کمپنی کے مشترک امور کی انجام دہی کے لئے ان سب افراد کا جمع ہونا تقریباً ناممکن ہے، اس لئے عملی سہولت کی غرض سے آج کل کے قانون میں کمپنی کو ”شخص قانونی“ کہا جاتا ہے، یعنی یہ کمپنی قانونی اعتبار سے ایک فرد کے حکم میں ہوتی ہے، اور اس پر وہ تمام احکام عائد ہوتے ہیں جو ایک فرد پر ہوتے۔

پھر کمپنی کے یہ حصص بازار میں فروخت بھی ہوتے ہیں اور کاروبار کے نفع بخش ہونے کے اعتبار سے ان حصص کی بازاری قیمتیں گھٹتی بڑھتی بھی رہتی ہیں بعض اوقات سو روپے کا حصہ ڈیڑھ سو میں فروخت ہوتا ہے، اور بعض اوقات اس کی قیمت کل اسی روپے رہ جاتی ہے۔

شرکت کی اس نئی قسم سے متعلق فقہی طور پر کئی سوالات پیدا ہوتے ہیں :

ایک یہ کہ شریعت میں ”شخص قانونی“ معتبر ہے یا نہیں ؟

دوسرے یہ کہ اس کمپنی پر بحیثیت کمپنی زکوٰۃ واجب ہے یا نہیں ؟

تیسرے یہ کہ کمپنی کے حصہ داروں پر انفرادی طور سے زکوٰۃ واجب ہے یا نہیں ؟

چوتھے یہ کہ اگر انفرادی حصص پر زکوٰۃ واجب ہے تو حصے کی پوری قیمت پر زکوٰۃ واجب ہوگی

یا اس کے صرف اتنے حصے پر جو اموال قابل زکوٰۃ کے مقابل ہے ؟

پانچویں یہ کہ اگر انفرادی حصص کی قیمت پر زکوٰۃ واجب ہے تو زکوٰۃ میں حصے کی اصل قیمت معتبر

ہوگی یا اس وقت کی بازاری قیمت ؟

ان سوالات کے جواب میں یہاں صرف اتنا خلاصہ سمجھ لیجئے کہ حنفیہ کے نزدیک چونکہ

حلقۃ الشیوع معتبر نہیں ہے، اس لئے ان کے یہاں شرکت میں ”شخص قانونی“ کا کوئی اعتبار

نہیں ہے، اگرچہ وقف زمین کی زرعی پیداوار پر حنفیہ کے نزدیک جو عشر واجب ہے، اس کو زکوٰۃ

کے معاملے میں ”شخص قانونی“ کی ایک مثال کہا جاسکتا ہے، لیکن مشترک مال پر ”شخص قانونی“

کی حیثیت سے زکوٰۃ کا وجوب حنفیہ کے نزدیک نہیں ہوتا، اس لئے کمپنی پر بحیثیت کمپنی ان کے اصول

پر زکوٰۃ واجب نہیں ہوگی۔ البتہ حصہ داروں میں سے جو لوگ صاحب نصاب ہوں گے صرف

ان کے انفرادی حصص پر زکوٰۃ واجب ہوگی، غیر صاحب نصاب حصہ داروں کے حصص پر زکوٰۃ نہ ہوگی

پھر چونکہ ”کمپنی“ کا سرحدی اصل پورے کاروبار کے مشاع حصے سے عبارت ہے اس لئے

اس شیئر میں کچھ حصہ کاروبار کی عمارت، مشینری اور ان غیر نامی اثاثوں کا بھی ہے جن پر زکوٰۃ واجب

نہیں ہوتی ، اور کچھ حصہ نقد رقم ، ماں تجارت ، خام مال اور دوسرے نامی اثاثوں کا بھی ہے جو قابل زکوٰۃ ہیں ، اس لئے اصولی طور پر ایک حصے کی پوری قیمت پر زکوٰۃ واجب نہیں ہے ، بلکہ اس شیئر کے بھی صرف اس حصے پر زکوٰۃ ہے جو نامی اثاثوں کے مقابل ہو ، لہذا اصل ہر حصہ دار کو یہ حق ہے کہ وہ یہ معلوم کرے کہ کاروبار کا کتنا حصہ غیر نامی اثاثوں پر اور کتنا نامی اثاثوں پر مشتمل ہے ؟ اور اسی تناسب سے اپنے شیئر کے صرف اتنے حصے کی زکوٰۃ ادا کرے جو نامی اثاثوں کے مقابل ہو ، مثلاً کسی کاروبار کے نامی اثاثے پورے کاروبار کا ۵۷ فیصد ہیں ، اور حصہ سوریے کا ہے ، تو ہر حصے کے صرف پچتر روپے پر زکوٰۃ واجب ہوگی ۔ لیکن چونکہ ہر حصہ دار کو اس بات کا معلوم کرنا اور اس کا حساب لگانا مشکل ہے ، اس لئے احتیاط اسی میں ہے کہ پورے حصے کی قیمت کی زکوٰۃ ادا کر دے ۔

اب صرف یہ سوال رہ جاتا ہے کہ حصے کی اصل قیمت معتبر ہوگی ، یا بازاری قیمت ؟ سو چونکہ حصص کی قیمتوں میں اتار چڑھاؤ کاروبار کی مجموعی قیمت کے اعتبار سے ہوتا ہے ، یعنی کاروبار میں نفع زیادہ ہوتا ہے تو حصص کی قیمت بڑھ جاتی ہے ، نقصان ہوتا ہے تو گھٹ جاتی ہے ، اس لئے ہر حصے کی وہ قیمت معتبر ہوگی جو وجوب زکوٰۃ کے دن بازار میں طے ہوئی ہو ۔ اور اسی پر زکوٰۃ واجب ہوگی ۔ مثلاً اگر سوریے کا حصہ بازار میں ایک سو بیس روپے کا ہے تو حصہ ایک سو بیس روپے ہی کا سمجھا جائے گا ، اور اسی پر زکوٰۃ واجب ہوگی ، اور اس کی مثال ایسی ہے جیسے کسی شخص نے سہ ماہ تجارت شرف میں ایک ہزار روپے میں خریدا ہو ، اور سال کے ختم ہونے تک اس کی قیمت بارہ سو روپے ہو گئی ہو تو اب زکوٰۃ بارہ سو روپے پر آئے گی ، نہ کہ ایک ہزار روپے پر ۔

مقرر کے بعض علماء مثلاً ابو زہرہ وغیرہ نے کمپنی کے حصص کے بارے میں یہ خیال بھی ظاہر کیا ہے کہ چونکہ حصص کی عام خرید و فروخت ہوتی ہے ، اور اس کے لئے ایک مستقل مارکیٹ بازار حصص کے نام سے ہوتا ہے ، اس لئے یہ حصص بذات خود ”عروض تجارت“ بن گئے ہیں ، اور محض احتیاط کی بنا پر نہیں بلکہ اصل مسئلے کی رو سے ان کی پوری بازاری قیمت پر زکوٰۃ واجب ہے ۔ یہ بات قابل غور ہے ، لیکن حنفیہ کے عام اصول کے لحاظ سے حصص پر عروض تجارت کی حیثیت میں زکوٰۃ اس وقت واجب ہوگی جب کسی شخص نے ان کو تجارت کی نیت ہی سے خریدا ہو ، ورنہ نہیں ۔

یہ ساری تفصیل حنفیہ کے اصول کے مطابق تھی ، لیکن شافعیہ اور حنابلہ کے اصول پر زکوٰۃ حصہ داروں کے انفرادی حصص پر نہیں ، بلکہ کمپنی پر بحیثیت کمپنی واجب ہوگی ، اس لئے کہ ان کے نزدیک ”غلطہ اشروع“ جس طرح سوائم میں معتبر ہے ، اسی طرح نقد اور عروض تجارت میں بھی

معتبر ہے، جیسا کہ علامہ نووی رحمۃ اللہ علیہ نے "شرح المہذب" (ص ۴۳۱ جلد ۵) میں اس کی تصریح فرمائی ہے۔ البتہ ان کے اصول کے مطابق کمپنی پر زکوٰۃ واجب ہونے کیلئے شرط یہ ہوگی کہ کمپنی کے تمام حصہ دار مسلمان ہوں، کیونکہ ان کا اصول یہ ہے کہ اگر شرکار میں کوئی ایک بھی غیر مسلم ہو تو زکوٰۃ کے حق میں غلطہ الشیوع معتبر نہیں ہوتا، کمافی شرح المہذب۔ لہذا اگر کسی کمپنی کے حصہ داروں میں غیر مسلم بھی شامل ہوں تو ان کے اصول کے مطابق زکوٰۃ کمپنی پر بحیثیت کمپنی واجب نہ ہوگی، بلکہ حصہ داروں پر انفراداً واجب ہوگی، اس صورت میں ان کے اصول پر بھی وہی تفصیل ہوگی جو حنفیہ کے اصول پر ہوتی ہے۔

لیکن بہر صورت! اگر کمپنی کے تمام شرکار مسلمان ہوں تو شافعیہ کے اصول کے مطابق زکوٰۃ کمپنی پر بحیثیت کمپنی واجب ہوگی، اگرچہ بعض حصہ دار انفرادی طور پر صاحب نصاب نہ ہوں، اس لئے کہ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک "غلطہ شیوع" کی صورت میں اگر شرکار کا انفرادی حصہ نصاب تک نہ پہنچتا ہو، لیکن مجموعہ نصاب تک پہنچ جائے تب بھی مجموعے پر زکوٰۃ واجب ہوتی ہے۔ البتہ مالکیہ کے نزدیک چونکہ غلطہ الشیوع کے معتبر ہونے کیلئے یہ شرط ہے کہ ہر شریک کا انفرادی حصہ نصاب تک پہنچتا ہو (کمافی شرح المہذب) اس لئے اگر کمپنی کے کچھ حصہ دار صاحب نصاب نہ ہوں تو ان کے نزدیک کمپنی پر بحیثیت کمپنی زکوٰۃ نہ ہوگی، بلکہ صرف صاحب نصاب حصہ داروں پر انفراداً زکوٰۃ آئے گی۔

اس سے واضح ہو گیا کہ زکوٰۃ کے معاملہ میں شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک مسلمانوں کی کمپنی "شخص قانونی" کی حیثیت رکھتی ہے، یعنی کمپنی تقریباً ایک شخص کے حکم میں ہے۔ البتہ اتنا فرق ہے کہ موجودہ قوانین کے تحت "شخص قانونی" کا اعتبار اس حد تک کیا جاتا ہے کہ سرکاری ٹیکس عائد کرتے وقت اس کو حصہ داروں کے علاوہ ایک مستقل وجود قرار دیا جاتا ہے، لہذا کمپنی پر بحیثیت کمپنی الگ ٹیکس عائد ہوتا ہے، اور ہر حصہ دار اپنی حصے کے لحاظ سے الگ ٹیکس لگایا جاتا ہے، لیکن چونکہ زکوٰۃ کے معاملے میں "ثنی" یعنی ایک ہی شخص پر ایک ہی سال میں ایک ہی مال کے اعتبار سے

۱۔ (ج ۵ ص ۴۰۹) ۱۴

۲۔ (ج ۵ ص ۴۰۷) ۱۲

۳۔ الثنی: دہرائی ہوئی بات، اس کی جمع ثنیۃ آتی ہے ۴۔ م

دو مرتبہ زکوٰۃ عائد کرنا بقی حدیث ممنوع ہے، اس لئے شفعیہ کے نزدیک جب زکوٰۃ کمینی پر واجب ہوگی تو اسی سال کمینی کے حصہ داروں پر اپنے حصص کی زکوٰۃ واجب نہ ہوگی، کیونکہ کمینی کے ذیل میں ان کے حصص کی زکوٰۃ ایک مرتبہ نکل گئی، اب دوبارہ حصص پر وجوب نہ ہوگا۔

واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم بالصواب والیہ المرجع والمآب

بَابُ مَا جَاءَ فِي زَكَاةِ الْبَقَرِ

فِي ثَلَاثِينَ مِنَ الْبَقَرِ تَبِيعَ أَوْ تَبِيعَةً وَفِي كُلِّ أَرْبَعِينَ مَسْنَةً ۝

ائمہ اربعہ اور جمہور علماء کا اس پر اتفاق ہے کہ بقرا اگر تیس سے کم ہوں تو ان پر کوئی زکوٰۃ نہیں اور تیس پر ایک تبیعہ ہے اور چالیس پر ایک مسنہ ہے پھر مزید تعداد بڑھنے پر بھی ہر تیس پر ایک تبیعہ اور ہر اربعین پر ایک مسنہ ہے۔

پھر ائمہ ثلاثہ اور صاحبین کے نزدیک چالیس سے زائد پر مزید کوئی زکوٰۃ نہیں یہاں تک کہ عدد ساٹھ تک پہنچ جائے، جبکہ امام ابو حنیفہ کی اس بارے میں تین روایات ہیں۔ پہلی روایت میں چالیس کے بعد کے کسور میں بھی اس کے حساب سے زکوٰۃ واجب ہے۔ لہذا جب چالیس پر ایک گائے زیادہ ہوگی تو اس زائد پر ربع عشر مسنہ (یعنی مسنہ کا چالیسواں حصہ) اور دو زائد ہونے پر نصف عشر مسنہ (مسنہ کا بیسواں حصہ) اور تین زائد ہوتے پر ثلاثہ اربع عشر مسنہ (یعنی مسنہ کے دسویں حصہ کے تین چوتھائی) واجب ہوں گے دھکذا۔ وھذہ روایۃ الاصل۔ اور امام ابو حنیفہ کی دوسری روایت یہ ہے کہ چالیس سے زائد پر مزید کچھ واجب نہ ہوگا یہاں تک کہ عدد پچاس تک پہنچ جائے

۱۔ بخاری میں طلحہ بن عبید اللہ کی روایت میں حضرت منام بن شعبہ کے بارے میں مروی ہے ”وذكرہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الزکوٰۃ، قال بل علی غیرہا“ قال : لا ان تطوع (ج ۱ ص ۱۲) باب الزکوٰۃ من الاسلام ۱۲

۲۔ ہوانزی دخل فی السنۃ الثانیۃ وقیل استوفانا ودخل فی الثالثۃ، وسمی بذلک لانه تبیع امہ۔

بدی الساری (ص ۹۰) بزیادۃ من المرتب ۱۲

۳۔ وید البقر الذی دخل فی الثالثۃ ۱۲ مرتب

عہ شرح باب از مرتب ۱۳

پھر پچاس پر ربع مسئلہ یا ثلث تبع کا اضافہ ہو جائے گا۔ امام ابو حنیفہؒ کی تیسری روایت صاحبینؒ کے مطابق ہے۔

پھر ظاہر یہ کہ نزدیک بقر اگر پچاس سے کم ہوں تو ان پر کوئی زکوٰۃ نہیں اور پھر ہر پچاس پر ایک بقرہ ہے۔ جبکہ حضرت سعید بن المسیبؒ اور امام زہریؒ کے نزدیک بقر کا نسب اونٹ کی طرح پانچ ہی سے شروع ہو جاتا ہے اور پانچ پر ایک بکری واجب ہوتی ہے دس پر دو، پندرہ پر تین اور بیس پر چار اور سچیس پر ایک بقرہ۔ پھر جب عدد چھتر ہو جائے تو اس میں دو بقرہ، یہاں تک کہ عدد ایک سو بیس تک پہنچ جائے اور اس سے زائد ہونے پر ہر چالیس پر ایک بقرہ ہے۔ واللہ اعلم۔

عن معاذ بن جبلؓ قال: بعثني النبي صلى الله عليه وسلم إلى اليمن فأمرني أن أخذ من كل ثلاثين بقرّة تبعاً أو تبعية ومن كل أربعين مسئة " ومن كل حالم ديناراً " ومن كل حالم ديناراً كما مطلب یہ ہے کہ ہر بالغ ذمی سے ایک دینار بطور حبزیہ وصول کیا جائے۔

جزیہ اور اس کی قسمیں | واضح رہے کہ جزیہ کی دو قسمیں ہیں، ایک وہ جو کفار پر انگی

لے ان امام کی تفصیل اور دلائل کیلئے دیکھیے فتح القدیر (ج ۱ ص ۴۶۹ و ۵۰۰) باب صدقة السوائم فصل فی البقرۃ مرتب ۱۲
۲ غائبان حضرات کا استدلال حضرت جابر بن عبد اللہ کے اثر سے ہے جو ان کے مساب کے مطابق مروی ہے لیکن امام بیہقیؒ نے اس کو موقوف اور منقطع قرار دیا ہے۔ دیکھیے سنن کبریٰ بیہقی (ج ۲ ص ۹۹) باب کیت فرض صدقة ابقر، نیز دیکھیے زلیحی اور اس کی تعلیقات (ج ۲ ص ۳۴۸) باب صدقة السوائم، فصل فی البقرۃ ۱۲ مرتب غنی عنہ

۳ قال شيخ الانورؒ: روى رواية " اثنا عشر درهماً " والحاشية فيها، فان الدرهم نوعان - نوع يكون عشرة منه ديناراً ونوع يكون اثنا عشر منه ديناراً - كذا في المعارف (ج ۵ ص ۱۹۵) ۲ مرتب
۴ جزیہ وہ رقم جو غیر مسلموں کو اسلامی حکومت میں سکونت اختیار کرنے کیلئے سالانہ ادا کرنی پڑتی ہے اس کا مادہ " جزیہ یحزی " ہے جس کے معنی ادا کرنے کے آتے ہیں۔ جزیہ کی حقیقت یہ ہے کہ اسلام نے حکومت اسلامیہ کی حفاظت اور نظام اسلامی کی بقا کی ذمہ داری ہر مسلمان پر عائد کی ہے، چنانچہ خلیفہ اسلام بوقت ضرورت اس ذمہ داری کو یوراکر کرنے کیلئے ہر بالغ مرد اور عورت کو فوجی مقاصد کیلئے طلب کر سکتا ہے لیکن غیر مسلموں پر جو نظام اسلامی کی حقانیت پر عقیدہ نہیں رکھتے اسلام نے اس کی مدافعت کیلئے تلوار اٹھانے کی ذمہ داری عائد نہیں کی، لیکن جب وہ اسلامی نظام کے ماتحت امن و اطمینان کی زندگی بسر کریں اور تقریباً ان تمام حقوق شہریت سے استفادہ کریں جن سے مسلمان استفادہ کرتے ہیں تو لازم تھا کہ وہ اس کچھ معاوضہ بھی ادا کریں جو معاوضہ

رضا مندی سے مقرر کیا جاتا ہے اس کی کوئی مقدار مقرر نہیں بلکہ امام کی رائے کے سیرور ہوتا
مناسب سمجھے مقرر کر دے، اس جزیرہ کو جزیرہ صلح کہا جاتا ہے۔ دوسری قسم کا جزیرہ وہ ہے جو قہر اور
غضب سے مقرر کیا جاتا ہے جبکہ مسلمانان کفار پر غلبہ حاصل کر لیتے ہیں، اس جزیرہ کی مقدار متعین ہے یعنی لادراستی
پر چار درہم ماہانہ کے اعتبار سے اڑتالیس درہم سالانہ، اور متوسط الحال پر اس کا آدھا یعنی دو درہم
ماہانہ کے اعتبار سے چوبیس درہم سالانہ، اور غریب آدمی پر اس کا بھی نصف یعنی ایک درہم ماہانہ
کے اعتبار سے چارہ درہم سالانہ۔

حدیث باب میں جس جزیرہ کا ذکر ہے اس کا تعلق پہلی قسم یعنی جزیرہ صلح سے ہے جس کی دلیل یہ
ہے کہ بعض روایات میں یہ ہاں ہے ”من کل حالٍ وحالۃٍ دیناراً“ کے الفاظ آئے
ہیں حالانکہ عام حالات میں غور پر جزیرہ (یعنی دوسری قسم کا جزیرہ) کسی کے نزدیک بھی واجب نہیں
ہوتا لہذا اس حدیث کو جزیرہ صلح پر محمول کے بغیر چارہ نہیں۔

أَوْ عَدْلَهُ مَعَاظِرٌ یعنی ہر بالغ ذمی سے ایک دینار بطور جزیرہ لیا جائے یا اس کے برابر
(یعنی قیمت کے برابر) کپڑے لے لئے جائیں، یہ اس بات پر دل ہے کہ جزیرہ اور صدقہ وغیرہ میں اگر
دراہم کے بجائے کوئی اور چیز ان کی مساوی قیمت کی دی جائے تو درست ہے امام بخاری کا مسلک
بھی یہی ہے، ابن رشید فرماتے ہیں ”وَأَفْقَ الْبُخَارِيِّ فِي هَذِهِ الْمَسْئَلَةِ الْخَفِيفَةِ مَعَ كَثْرَةِ

۱۔ نصب الرایہ (ج ۲ ص ۴۴۵ و ۴۴۶) کتاب السیر باب الجزیرۃ ۱۲ مرتب

۲۔ تفہیم کیلئے دیکھئے معارف السنن (ج ۵ ص ۱۹۴ و ۱۹۵) ۱۲

۳۔ قال المصنف: يقال: عدل: بالكسر: ذرة، وبالفتح: أى مثل - ومنه: ”أَوْ عَدْلُ ذَلِكُمْ مِثْلًا“ وقيل: غيرة، بالمعنان
بمعنى (أى مثل) قيل: بالكسر من الجنس، وبالفتح من غير الجنس، وقيل: بالعكس - ہدی الساری مقدمۃ الباری (ص ۱۵۰) ۱۲ مرتب
۴۔ توب یعنی قيل: المعافر اسم قبيلة في اليمن تنسب اليها الثياب، وباردول وقع تفسيره في رواية ابى داود (ج ۱ ص ۲۲۲) باب في زكاة
السمكة - م، ”ثياب تكون باليمن“ ربما يكون هذه التسمية مجزئة - والثاني ذكره في التنبية وكتفى به وقيل: اسم زينة أهكنا

في المعارف (ج ۵ ص ۱۹۶) ۱۲ مرتب

۵۔ چنانچہ علامہ بخاری فرماتے ہیں ”بما يدل على جواز دفع القيمة في الصدقة“ معارف السنن (ج ۵ ص ۱۹۵) ۱۲ مرتب

۶۔ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۹۴) باب العرض في الزكاة ۱۲

۷۔ فتح الباری (ج ۲ ص ۲۲۶) باب العرض في الزكاة ۱۲

مخالفتہ لہٰذا لیکن قادیان کے دلائل : چنانچہ امام بخاریؒ نے طائرس سے نقل کیا ہے
 ” قَالَ مُعَاذُ لَهِلِّ الْيَمَنِ : اَسْتَوِي بِعَرَضِ ثِيَابٍ خَمِيصَةٍ اَوْ لَبِيسٍ فِي الصَّدَقَةِ مَكَانِ
 الشَّعِيرِ وَالذَّرَةِ (مکئی) اہوں علیکم وخیر لأصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم بالمدينة
 جمہور کے نزدیک زکوٰۃ و صدقات میں قیمت دینا جائز نہیں۔ جانبین کے دلائل و اجوبہ کی
 تفصیل کے لئے دیکھئے فتح الساری و عمدة القاری۔ (از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ مَا جَاءَ فِي كَسَاهِيَةِ اخْذِ خِيَارِ الْمَالِ فِي الصَّدَقَةِ

ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بعث معاذًا اِلَى الْيَمَنِ فَقَالَ : اَنْتُمْ تَأْتِي
 قَوْمًا اَهْلَ كِتَابٍ فَاَدْعُهُمْ اِلَى شَهَادَةِ اَنْ لَا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ وَاَنْ رَّسُولَ اللّٰهِ ، فَاِنْ هُمْ
 اطَاعُوا لَذَلِكَ فَاَعْلَمَهُمْ اَنْ اللّٰهُ اَفْضَرُ عَلَيْهِمْ خَمْسَ صَلَوَاتٍ اَلَمْ

کیا کفار فروع کے بھی مخاطب ہیں؟ | احناف و شوافع کا اس پر اتفاق ہے کہ کفار
 مخاطب بالایمان بھی ہیں اور مخاطب بالعقوبات

رای الحدود و القصاص ، والمعاملات بھی۔ پھر اس پر بھی اتفاق ہے کہ جب کافر مشرک باسلام ہو جائے
 تو پچھلی نمازوں اور دوسرے فرائض و واجبات کی قضاء اس کے ذمہ واجب نہیں۔ البتہ اس
 بارے میں اختلاف ہے کہ کفار حالت کفر میں صلوٰۃ و صوم اور زکوٰۃ و حج جیسے فرائض کے مکلف اور
 مخاطب ہیں یا نہیں ؟ مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک وہ ان عبادات کے مکلف اور مخاطب ہیں
 والیہ ذہب العراقیون من اصحابنا۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ ان حضرات کے نزدیک

۱۔ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۹۳) باب العرض فی الزکاة ۱۲

۲۔ ذکرہ ابو عبیدۃ بالسنن المهمۃ وفسرہ بالشوب الصغیر ، ہدی اساری (ص ۱۱۲) ۱۲

۳۔ (ج ۳ ص ۲۳۶ تا ۲۳۸) باب العرض فی الزکاة ۱۲

۴۔ (ج ۹ ص ۶ تا ۷) باب العرض فی الزکاة ۱۲

۵۔ یمن کے دو ضلع تھے ، نخی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے سلمہ میں غزوۂ تبوک سے واپسی پر ایک ضلع پر حضرت
 معاذ بن جبلؓ کو اور دوسرے ضلع پر حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ کو گورنر بنا کر بھیجا ، دوسرے قول کے مطابق یہ واقعہ ربیع الثانی

میں پیش آیا ، پھر یہ دونوں حضرات آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات میں مدینہ طیبہ واپس آ سکے۔ دیکھئے حجة القاری (ج ۸ ص ۲۳۵)
 باب وجوب الزکاة ۱۲ مرتب

کفار کو ان عبادات کے ترک کرنے پر آخرت میں عذاب دیا جائے گا جو عقوبت کفر سے زائد ہوگا۔
 حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ حقیقہ کے اس بارے میں تین اقوال ہیں۔ عراقیین کے
 کے نزدیک وہ اعتقاد بھی مخاطب میں اور ادائ بھی لہذا قیامت کے دن ان کو ان عبادات پر
 عدم اعتقاد اور ان کی عدم ادائیگی دونوں حیثیتوں سے عذاب دیا جائے گا۔ جبکہ مشائخ ماوراء النہر
 کی ایک جماعت کے نزدیک وہ اعتقاد مخاطب میں، اور انہیں لہذا ان کو عدم اعتقاد کی حیثیت سے
 تو عذاب دیا جائے گا عدم ادائیگی کی حیثیت سے نہیں۔ جبکہ حقیقہ ہی میں سے ایک جماعت کا کہنا یہ
 ہے کہ کفار عبادات کے مخاطب ہی نہیں، نہ عقیدہ اور نہ ہی عملاً، ان حضرات کے نزدیک کفار کو
 عدم ایمان پر تو عذاب دیا جائے گا لیکن عبادات کی عدم ادائیگی اور ان پر عدم اعتقاد کی وجہ سے کوئی
 عذاب نہ ہوگا۔ حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں ”والمختار قول العراقیین واختارہ
 صاحب ”البحر“ فی شرح ”المنار“ اھ

حدیث باب میں ”فَإِنْ هُمْ أَطَاعُوا ذَلِكَ فَأَعْلَمَهُمْ أَنَّ اللَّهَ افْتَرَضَ عَلَيْهِمْ“
 سے بعض حقیقہ نے اس بات پر استدلال کیا ہے کہ کفار فروع کے مخاطب نہیں ہیں جبکہ شافعیہ کا کہنا یہ ہے
 کہ اس حدیث میں شرائع کی ترتیب کو بیان کیا جا رہا ہے کہ کافر کو سب سے پہلے توحید اور رسالت کے بارے
 میں بتلایا جائے پھر فروع و احکام اس کے سامنے ذکر کئے جائیں۔ واللہ اعلم

ان الله افترض عليهم صدقة اموالهم تؤخذ من اغنيائهم وترد على
 فقرائهم۔ بعض حضرات نے ”وترد على فقرائهم“ کے جملہ سے استدلال کر کے کہا
 ہے کہ آیت مصارف میں اصناف ثمانیہ میں سے ہر صنف کو زکوٰۃ کی ادائیگی واجب نہیں ہے، حنفیہ کا مسک

۱۔ واما مرتبہ اول اسلم فقیر: بحسب عیہ قنار الصلوات الفاسدة حالة الارتداد وقيل:۔۔۔ المعارف (ج ۵ ص ۱۹۸) ۱۲ مرتب
 ۲۔ وفي مسئلة ”تفصیل وبحث درایع البسط عمدة القاری (ج ۸ ص ۲۳۶) باب وجوب الزكاة) ومعارف
 السنن (ج ۵ ص ۱۹۸) (۲۰۰) ۱۲ مرتب

۳۔ فاستدل ابن الجوزی فی ”التحقیق“ علی ذلک بحديث معاذ كما نقل الزيلعي فی نصب رايه (ج ۲ ص ۲۹۷) باب
 من يجوز دفع الصدقات اليه ومن لا يجوز وشیخ ابن الہمام فی فتح القدیر (ج ۲ ص ۱۹) باب من يجوز الخ ۱۲ مرتب

۴۔ إِنَّمَا الصَّدَقَتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمَوْلَاةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَ
 الْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةٌ مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ۔ سورۃ توبہ آیت ۶۰
 ۱۲ مرتب

بھی یہی ہے ، نیز اصناف اس کے بھی قائل ہیں کہ ایک صنف کے بھی کسی ایک فرد کو دینے سے زکوٰۃ ادا ہو جائے گی ۔ جبکہ شافعیہ اس بات کے قائل ہیں کہ زکوٰۃ کی ادائیگی کے لئے اصناف ثمانیہ میں سے ہر صنف کے کم از کم تین افراد کو دینا ضروری ہے ۔ مالکیہ و حنابلہ اس بارے میں حنفیہ کے ساتھ متفق ہیں کہ کسی ایک صنف کو دینے سے زکوٰۃ ادا ہو جائے گی ، البتہ اس صنف کے افراد کے تعدد کے وہ بھی قائل ہیں ۔

امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ ” اِنَّمَا الصَّدَقَتُ لِلْفُقَرَاءِ “ الا یہ ، میں ” ل “ کے ذریعہ جو اضافت ہو رہی ہے وہ بیان استحقاق کے لئے ہے لہذا اصناف ثمانیہ میں سے ہر صنف کو زکوٰۃ کی ادائیگی ضروری ہوگی ، پھر چونکہ بیان اصناف کے وقت جمع کے صیغے استعمال کئے گئے ہیں اور جمع کا اقل فرد تین ہے لہذا ہر صنف کے بھی کم از کم تین افراد کو زکوٰۃ ادا کرنا ضروری ہوگا ۔

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک آیت میں ” ل “ کے ذریعہ ہونے والی اضافت اثبات استحقاق کے لئے نہیں ہے بلکہ بیان مصارف کے لئے ہے ۔ وجہ یہ ہے کہ زکوٰۃ اللہ تعالیٰ کا حق ہے نہ کہ بندوں کا ، البتہ علت فقر کی وجہ سے اصناف مذکورہ مصارف بن گئیں ، اور بحیثیت مصارف تمام اصناف کو زکوٰۃ کی ادائیگی ضروری نہ ہوگی ۔ پھر چونکہ ” اِنَّمَا الصَّدَقَتُ لِلْفُقَرَاءِ “ وغیرہ تمام اصناف میں ” الف لام “ جنسی ہے اس لئے اس نے ان تمام کی جمعیت کو باطل کر دیا لہذا کسی ایک مصارف کے بھی کم از کم تین افراد کو زکوٰۃ

۱۔ دبی ” المغنی “ لابن قدامة (ج ۲ ص ۲۶۸) يجوز ان يقتصر على صنف واحد من الاصناف الثمانية ويجوز ان يعطى شحفاً واحداً وهو قول عمر وحذيفة وابن عباس ، وبه قال سعيد بن جبیر وأسن والختی وعطاء ، والیہ ذهب الثوری والوہبید واصحاب الرأی ۔ ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

۲۔ پھر شافعیہ کے نزدیک اگر کسی شہر میں تمام اصناف نہ پائی جارہی ہوں تو جتنی اصناف بھی موجود ہوں صرف انہیں کو زکوٰۃ کی ادائیگی درست ہے ، کذا فی المعارف (ج ۵ ص ۲۰۱) نقلاً عن ” (لأم “ (ج ۲ ص ۶۸)

۳۔ واضح ہے کہ امام شافعیؒ کے مسلک میں دو باتیں ہیں ، ایک تقسیم علی الاصناف کلہا ، دوسری صرفہا الی ثلثہ من کل صنف ، پہلی بات سے متعلقہ تفصیل اور حنفیہ کے جواب کیلئے دیکھئے ہدایہ (ج ۱ ص ۲۰۴ و ۲۰۵) ، باب من يجوز دفع الصدقات الیہ من لا يجوزنا اودفع القدر (ج ۲ ص ۱۸) ۔ اور دوسری بات سے متعلقہ تشریح کیلئے دیکھئے شرح دقایہ اواس کے حواشی (ج ۱ ص ۱۶۹)

کی ادائیگی ضروری نہ ہوگی۔

کیا غیر مسلموں کو زکوٰۃ دیا جاسکتی ہے؟ پھر حدیث باب کے مذکورہ معنی ”تؤخذ من“

اغنیائہم وترد علی فقرائہم سے اشارۃً بنفس

کے طور پر معلوم ہوتا ہے کہ زکوٰۃ صرف مسلمان ہی کو دی جاسکتی ہے غیر مسلموں کو نہیں۔ چنانچہ جمہور فقہاء کا یہی مسلک ہے۔

۱۔ وتوضیحہ ان اصل اللام ان تكون للعبد الخارجی ، فان لم یکن فاستغراق ، فان لم یکن فالحبس ، سو رکانت داخلۃ
 علی المفرد والجمع ، واذا حملت اللام علی الحبس فی الجمع سیطرت علی الجمعۃ ویراد بہ نفس الحبس ، وقد تحقق ذلک فی کتاب الاصول
 بما لا مزید علیہ ، اذا تمہیدہ بقول : اللام الداخلة علی ”الصدقات“ و ”الفقراء“ وغیرہ فی آیۃ المصارف لا یکن
 حملہا علی العبد و ہو ظاہر لعدم معبودیتہ ، ولا یکن حملہا علی الاستغراق فانہ یستلزم حرجاً علینا وتکلیفاً بما لیس فی وسع
 احد لانہ ان ارید ان یرد ان جمیع الصدقات التی فی الدنیا لجمیع الفقراء الی آخرہ ، فلا یوزن ان یحرم واحد و لیس
 بذاتی وسع احد علائکہ ان ارید جمیع الصدقات لجمیع بولاء لا یجب ان یعطى کل صدقة جمیع الامناف ولا ان یعطى ثلاثة
 من کل صنف ، فصار کقولہ ”الصدقة للفقیر والمسکین الی آخرہ“ شرح وقایہ (ج ۱ ص ۲۳۷) کتاب الزکوٰۃ باب المصارف
 فلا بد ان یراد بہا الحبس ، فاذا ن یكون معناه حبس الصدقة لجمیع الفقیر وحبس المسکین ، وقس علیہ ، فلا جمعۃ نہیہا
 حتی یقولوا انہ لا یصرفہ الی اقل من ثلاثة لسلایقوت مؤدی (معنی) الجمعۃ ، کذا فی حواشی شرح الوقایہ لعددۃ
 اللکھنوی (ج ۱ ص ۲۳۷) کتاب الزکوٰۃ ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

۲۔ شروع باب سے یہاں تک کی شرح مرتب کی تحریر کردہ ہے ۱۲ سیفی

۳۔ اسی مضمون کی ایک روایت آگے ”باب ما دار ان الصدقة تؤخذ من اغنیاء فقر علی فقر“ کے تحت مروی ہے ”عن
 عون بن ابی جحیفۃ عن اسیہ قال قدم علینا مصدق النبی صلی اللہ علیہ وسلم فاحذل لصدقة من اغنیائنا فجعلہا فی فقرائنا و
 کنت غلاماً یتیمًا فأعطانی منہا قلو صاً ، لم یی طانگوں والی اذنی یا جواں اذنی۔ جمع ، قلائص۔ م) حسن ترمذی (ج ۱ ص ۱۲۱) کتاب
 ۴۔ علم ان الحکم المستفاد من اللفظ اما ان یكون ثابتاً بنفس اللفظ اولاً۔ والا ول ان کان اسفوط مسوقاً لہ فہو العبارة
 والا فہو الاشارة ، والثانی ان کان الحکم مفہوماً منہ لغتہ فہی الدلالة أو شرعاً فہو الانتصار۔ والا فہو التمسکات الفاسدہ مفہوم
 المخالفة۔ کذا فی تسہیل الوصول الی علم الاصول (مقا) الرابع تقسیم اللفظ باعتبار ادراک المسامع المعنی من سنن ۱۲ مرتب
 ۵۔ چنانچہ علامہ ابن قدامہ حنبلی فرماتے ہیں ”لا تعلم بین اہل العلم خلافا فی ان زکوٰۃ الاموال لا تعطى لکافر ولا مسوک ، قال
 ابن المنذر : اجمع کل من نحفظ عنہ من اہل العلم ان الذمی لا یعطى من زکوٰۃ الاموال شیئاً ، ولان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال
 لحاز : اعلم ان علیہم صدقة تؤخذ من اغنیائہم وترد فی فقرائہم ، فخصم یصرفہا الی فقرائہم کما خصم یوجبہا علی اغنیائہم۔ المعنی (ج ۲ ص ۲۴۱)

البتر صدقات نافلہ ذمیوں کو دے جا سکتے ہیں لقولہ تعالیٰ "لَا يَنْهٰكُمُ اللّٰهُ عَنِ الَّذِيْنَ لَمْ يَقَاتِلُوْكُمْ فِي الدِّيْنِ وَلَمْ يُخِجُوْكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ اَنْ تَبَرُّوْهُمْ وَ تُقْسِطُوْا اِلَيْهِمْ اِنَّ اللّٰهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِيْنَ" — نیز امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک صدقۃ الفطر بھی ذمیوں کو دیا جاسکتا ہے اگرچہ افضل یہ ہے کہ مسلمانوں کو دیا جائے۔

لیکن زکوٰۃ جمہور کی طرح حنفیہ کے نزدیک بھی ذمیوں کو نہیں دی جاسکتی البتر امام زفرؒ فرماتے ہیں کہ ذمیوں کو بھی زکوٰۃ دی جاسکتی ہے۔

ان کا استدلال قرآن کریم کے عموم سے ہے کہ "اِنَّمَا الصَّدَقَتُ لِلْفُقَرَاءِ" میں مسلمان کی کوئی قید نہیں ہے۔

نیز مصنف ابن ابی شیبہؒ میں حضرت جابر بن زیدؒ سے مروی ہے "قَالَ سَأَلَ عَنْ الصَّدَقَةِ فِيْهِمْ تَوْضِعٌ فَقَالَ فِيْ اَهْلِ الْمَسْكَنَةِ مِنَ الْمُسْلِمِيْنَ وَ اَهْلِ ذِمَّتِهِمْ وَقَالَ : وَقَدْ كَانَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّی اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقْدِمُ فِيْ اَهْلِ الذِّمَّةِ مِنَ الصَّدَقَةِ وَالْخَمْسِ"

اور ابن ابی شیبہؒ ہی نے حضرت عمرؓ سے "اِنَّمَا الصَّدَقَتُ لِلْفُقَرَاءِ" کی تفسیر میں ان کا یہ قول روایت کیا ہے کہ "ہم ذمّتی اہل کتاب"

۱۔ سورہ ممتحنہ آیت ۷۵ پ۔ ترجمہ : اللہ تعالیٰ تم کو ان لوگوں کے ساتھ احسان اور انصاف کا پتا دے گا کہ تم منع نہیں کرتا جو تم سے دین کے بارے میں نہیں لڑے اور تم کو تمہارے گھروں سے نہیں نکالا (مراد وہ کافر ہیں جو ذمی یا مصلح ہوں یعنی محسانہ بڑاؤ ان سے جائز ہے) اللہ تعالیٰ انصاف کا پتا دے گا کہ تم نے والوں سے محبت رکھتے ہیں۔ معارف القرآن (ج ۸، ص ۱۲۴) ۲۔ اللہ امام ابو یوسفؒ، امام زفرؒ اور امام تافعیؒ کے نزدیک صدقات وغیرہ ذمیوں کو نہیں دے جاسکتے۔ مسئلہ کی تفصیل اور دلائل کیسے دیکھئے "بدائع الصنائع" (ج ۲، ص ۴۹) فصل داما الذی یرجع الی الموادی الیہ ۱۲ مرتب ۳۔ کافی حواشی کنز الدقائق (ص ۶۴، باب المصروف، رقم الحاشیہ ۷ علی قولہ : "لا الی ذمی") للشیخ محمد حسن الصدیقی النانوتی نقلًا عن فتح اللہ المعین علی شرح ملا مسکین ۱۲ مرتب

۴۔ سورہ توبہ پتا آیت ۵۱۔ ۱۲ مرتب

۵۔ (ج ۳، ص ۱۷۸) ما قالوا فی الصدقۃ فی غیر اہل الاسلام ۱۲ م

۶۔ (ج ۳، ص ۱۷۸) ۱۲ م

۷۔ "زمینی" جمع "زمین" گنجا (پانچ) ۱۲ م

نیز امام ابو یوسفؒ نے کتاب الخراج میں نقل کیا ہے کہ حضرت عمرؓ نے ایک بوڑھے کتابی کا نفقہ بیت المال سے مقرر فرمایا اور آیت ”إِنَّمَا الصَّدَقَتُ لِلْفُقَرَاءِ“ سے استدلال کر کے منسرایا : و هذا من مساکین اهل الكتاب ؕ

ان دلائل کی بناء پر حضرت محمد بن سیرینؒ اور امام زہریؒ بھی ذمیوں کو زکوٰۃ دینے کے جواز کے قائل تھے۔ کما فی شرح المہذب للنوویؒ۔

اور شمس الائمہ بخاریؒ نے امام زفرؒ کا مسلک نقل کر کے منسرایا ہے ”وهو القياس لان المقصود إغناء الفقير المحتاج عن طريق التقريب وقد حصل“ لیکن پھر امام زفرؒ کی تردید کرتے ہوئے حدیث باب سے استدلال کیا ہے۔

بہر حال ! جمہور کا مفتی یہ مسلک یہی ہے کہ غیر مسلموں کو زکوٰۃ نہیں دی جاسکتی اور حدیث باب ان کی دلیل ہے۔ اگرچہ اس معاملے میں امام زفرؒ کے دلائل بھی کافی مضبوط ہیں، لیکن امت کے سواد اعظم کا اتفاق ان کے مقابلے میں مضبوط تر ہے۔ واللہ اعلم

”فإن هم أطاعوا ذلك فلا مال فيهم“ حدیث کا یہی حشر ترجمہ الباب سے مطابقت رکھتا ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ ساعی کو چاہئے کہ زکوٰۃ میں لوگوں کا بہترین اور منتخب مال نہ لے (الایہ کہ اصحاب اموال اپنی خوشی سے دیں) بلکہ متوسط درجہ کا لے۔ چنانچہ پچھلے سے بیوستہ باب میں امام زہریؒ کا قول گزر چکا ہے ”إذا جاء المصدق قسم الشاء اثلاثا، ثلث خيار، ثلث اوساط و ثلث شرار و اخذ المصدق من الوسط“ اس میں بکری کا ذکر

۱۔ کرائم جمع کریمہ، وہی النفیۃ من المال ۱۲ مرتب

۲۔ اسی طرح مصدق کو چاہئے کہ زکوٰۃ میں انتہائی گھٹیا مال بھی نہ لے، چنانچہ پیچھے تفسیر میں ”باب جار فی زکوٰۃ

الابل والغنم“ کے تحت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد گزر چکا ہے ”ولا یؤخذ فی الصدقة ہرمۃ ولا ذات عیب“

یعنی زکوٰۃ میں بڑی عمر کا (جو اپنی کبرسنی کی وجہ سے ضعیف اور لاغر ہو چکا ہو) اور عیب دار جانور نہ لیا جائے ۱۲ مرتب



بطور مثال ہے ورنہ تمام اموال کا یہی حکم ہے۔

”وَاتَّقِ دُعَاةَ الْمَظْلُومِ فَإِنَّهَا لَيْسَ بَيْنَهَا وَبَيْنَ اللَّهِ حِجَابٌ“ اس سے مرعیت

اجابت مراد ہے ورنہ کوئی شے بھی اللہ تعالیٰ سے محبوب نہیں۔ واللہ اعلم

وطالم لفوائد الحديث ومعانيه ولائحاته ومسائله عمدة القاري شرح صحيح البخاري

بَابُ مَا جَاءَ فِي صَدَقَةِ النَّارِ وَالشَّيْرِ وَالْحَبْوِ

ليس في مادون خمسة ذود صدقة وليس في مادون خمسة أواق صدقة

”ليس في مادون خمسة أوسق صدقة“

۱۔ (ج ۸ ص ۲۳۴ تا ۲۳۸) باب وجوب الزكاة ۱۲م

۲۔ محبوب جمع حَبَّ (دانه) ۱۳ مرتب

۳۔ الذود يقع المجرى وسكون الواو بعد الملهة يعني الرفع۔ اس کی جمع اذواد آتی ہے، اذٹوں کے ایک گلہ پر بولا جاتا ہے جو تین سے لیکر دس اذٹوں پر مشتمل ہو، اور معنی اشتقاقی کے ساتھ اس کی مناسبت یہ ہو کہ اس کے ذریعہ ضرور ہو جاتا ہے، خاص طور سے عربوں کیلئے یہ پہلے زمانے میں سب سے قیمتی مال سمجھا جاتا تھا۔ پھر بعض حضرات نے اس لفظ کو واحد قرار دیا ہے اور بعض نے اس کو جمع کہا ہے، اس لئے کہ خمس کی تمیز جمع آتی ہے۔ پھر ”خمسہ ذود“ کو بعض حضرات نے تار مدورہ کے ساتھ پڑھا ہے اور بعض نے بغیر تار کے، لیکن تار کے ساتھ پڑھنا قابل غور ہے اس لئے کہ ”ذود“ کا لفظ مذکر و مؤنث دونوں پر بولا جاتا ہے جیسا کہ ”ثلاثاء“ میں ”ماء“ کا لفظ مذکر اور مؤنث دونوں پر بولا جاتا ہے اور خود اس کے لئے عدد ”ثلاث“ مثلاً مذکر لایا جاتا ہے۔ پھر ”خمس ذود“ یا ”خمسہ ذود“ میں روایت مشہورہ اضافت کے ساتھ ہے وروی بتونین ”خمس“ یعنی ”خمس ذود“ یا ”خمسہ ذود“ اس صورت میں ”ذود“ ”خمس“ سے بدل واقع ہوگا۔ واللہ اعلم۔

تفصیل کیلئے دیکھئے عمدة القاري (ج ۸ ص ۲۵۸) باب اودی زكاة فليس بكنز اور فتح الباري (ج ۳ ص ۲۵۵) قبیل باب زكاة البقر

۴۔ ”أواق“ ”اوقیہ“ کی جمع ہے، اور اوقیہ چالیس درہم کے برابر ہوتا ہے اس حساب سے ”خمسہ أواق“ دو سو درہم کے

برابر ہوتے ہیں۔ درہم کے بارے میں تفصیل ”باب ما جاء في زكاة الذهب والورق“ کے تحت گزر چکی ہے ۱۲ مرتب

۵۔ ”اوسق“ وسق کی جمع ہے، اور وسق ایک پیمانہ ہے جو ساٹھ صاع کے برابر ہوتا ہے اور حنفیہ کے نزدیک

وہ صاع جو احکام شرعیہ میں معتبر ہے وہ صاع عراقی ہے جو آٹھ رطل کا ہوتا ہے۔ (باقی حاشیہ بر صفحہ آئندہ)

اس حدیث کی بناء پر ائمہ ثلاثہؒ اور صاحبینؒ اس بات کے قائل ہیں کہ زرعی پیداوار کا نصاب پانچ وسق یعنی تین تھومصاع ہے جس کے تقریباً پچیس من بنتے ہیں، اس سے کم میں ان حضرات کے نزدیک عشر واجب نہیں۔

لیکن امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک زرعی پیداوار کا کوئی نصاب مقرر نہیں بلکہ اس کی قلیل و کثیر مقدار پر عشر واجب ہے۔

امام صاحب کی دلیل اول تو آیت قرآنی ہے ”وَأَتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ“ اس میں زرعی پیداوار پر جس حق کا ذکر کیا گیا ہے وہ مطلق ہے اور اس میں قلیل و کثیر کی کوئی تفریق نہیں۔

در مختار میں ہر کہ وہ ”صاع“ جو احکام شرعیہ میں معتبر ہے وہ پیمانہ ہے جس میں ایک ہزار چالیس درہم کے برابر ماش و مسور سما جائے، علامہ شامیؒ نے اس قول کی شرح میں لکھا ہے کہ ”صاع“ چار ”مد“ کا اور ”مد“ دو ”رطل“ کا اور ”رطل“ نصف ”من“ (اس کے حجازی ”من“ مراد ہے جو تقریباً ایک سیر کا ہوتا ہے)

حضرت مولانا مفتی محمد شفیع رحمۃ اللہ علیہ نے ”اذان شرعیہ“ میں ثابت کیا ہے کہ نصف صاع بمساب مثقال ڈیڑھ سیر تین چھٹانک کا ہوتا ہے (گویا پورا صاع تین سیر چھ چھٹانک کا ہوا) اور درہم کے حساب نصف صاع ڈیڑھ سیر تین چھٹانک ڈیڑھ تولہ کے مساوی ہے (اس حساب سے پورا صاع تین سیر چھ چھٹانک تین تولہ کا بنتا ہے، گویا پچھلے حساب پر تین تولہ کا اضافہ ہے) اور ”مد“ کے حساب سے نصف صاع پونے دو سیر تین ماشے کا ہوتا ہے (اس حساب سے پورا صاع ساڑھے تین سیر چھ ماشے کا ہوتا ہے)

حضرت مفتی صاحبؒ کی اس تحقیق کی روشنی میں ایک وسق تین سیر چھ چھٹانک والے ساٹھ صاع کے حساب سے پانچ من ڈھائی سیر کا بنتا ہے اور پانچ وسق پچیس من ساڑھے بارہ سیر کے بنتے ہیں۔ اور تین سیر چھ چھٹانک تین تولہ والے ساٹھ صاع کے حساب سے ایک وسق پانچ من چار سیر تین پاؤ کا بنتا ہے اور پانچ وسق پچیس من تیس سیر تین پاؤ کے برابر ہوتے ہیں۔ اسی طرح ساڑھے تین سیر چھ ماشے والے ساٹھ صاع کے اعتبار سے ایک وسق پانچ من دس سیر چھ چھٹانک کے برابر ہوتا ہے اور پانچ وسق چھیس من ساڑھے گیارہ سیر چھ چھٹانک کے برابر ہوتے ہیں۔ فاعلم ہذا ایہا الطالب و کن من الشاکرین ۱۲ مرتب عفی عنہ

حاشیہ صفحہ طذا

۱۔ اس سے متعلقہ تفصیل ہم پچھلے حاشیہ میں بیان کر چکے ہیں ۱۲م

۲۔ سورۃ انعام آیت ۱۴۱۔ ۱۴۲م

دوسری دلیل مٹحاح کی معروف حدیث ہے ” فیما سقت السماء والعیون اركان
 عشریا العشر“ (اللفظ للبخاری) اور ” ما اخرجته الارض ففیه العشر“ ان میں بھی
 ہر قسم کی زرعی پیداوار پر قلیل و کثیر کی تفریق کے بغیر عشر واجب کیا گیا ہے، نیز ابو مطیع یمنیؒ عن
 ابی حنیفہ عن أبان بن أبی عیاش عن رجل عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
 کی سند سے نقل کرتے ہیں ” فیما سقت السماء العشر وفیما سقی بنصره او غراب نصف
 العشر فی قلیله وکثیره“ اس میں تصریح ہے کہ ” ما سقت السماء“ میں عشر واجب ہو
 خواہ مقدار کم ہو یا زیادہ، اس روایت میں اگرچہ صحابی کا نام مذکور نہیں لیکن صحابی کی جہالت اول
 تو مضر نہیں ہوتی دوسرے علامہ زبیدیؒ نے ” عقود الجواهر المذیفة“ میں ثابت کیا ہے کہ یہ صحابی
 حضرت انسؓ ہیں، چنانچہ ابن خسر نے اس کو حضرت انسؓ سے مرفوعاً نقل کیا ہے۔ اس روایت
 پر ایک اعتراض یہ بھی کیا جاتا ہے کہ ابو مطیع یمنی ضعیف ہے لیکن واقعہ یہ ہے کہ اول تو وہ ایک مختلف فیہ
 راوی ہیں اور ان کی حدیث قابل استدلال ہے دوسرے وہ امام ابو حنیفہؒ سے روایت کر رہے ہیں

۱۔ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۰۱)، کتاب الزکوٰۃ باب العشر فیما یسقی من ماری السمار والمار الجاری) صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۱۶، فی دائل
 کتاب الزکوٰۃ، ولفظه ” فیما سقت الانهار والغمیم العشر) سنن نسائی (ج ۱ ص ۳۴۳، باب ما یوجب العشر وما یوجب
 نصف العشر) سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۲۲۵، باب صدقة الزرع) سنن ابن ماجہ (ج ۱ ص ۱۳۰، باب صدقة الزرع والثمار
 ۱۲ مرتب علی غنہ
 ۲۔ نصب الرایۃ (ج ۲ ص ۳۸۴) باب زکوٰۃ الزروع والثمار، علامہ زبیدیؒ اس روایت کو ذکر کر کے فرماتے ہیں قلت:
 غریب بہذا اللفظ وبمعناه ما اخرجہ البخاری (یعنی ” فیما سقت السمار“) ۱۲ مرتب

۳۔ نصب الرایۃ (ج ۲ ص ۳۸۵) باب زکوٰۃ الزروع والثمار، بحوالہ ” التحقیق“ لابن الجوزی ۱۲ مرتب

۴۔ النسخ : ص ۱۲

۵۔ الغرب : بڑا ڈول ۱۲

۶۔ وہ کما نقل فی معارف السنن (ج ۵ ص ۲۰۳) ۱۲

۷۔ فقال ابن معین : لیس شیئ یقال احمد رضی اللہ عنہ : لانیسعی ان یروی عنہ ، وقال ابو داؤد : ترکوا حدیثہ ،

نصب الرایۃ (ج ۲ ص ۳۸۵) باب زکوٰۃ الزروع والثمار۔ ۱۳ مرتب

۸۔ وثقة العقيلي فقال : كان مرحباً صالحاً في الحديث الا ان اهل السنة امسكوا عن روايته . كفا في اللسان

معارف السنن (ج ۵ ص ۲۰۳) ۱۲ مرتب

لہذا امام ابو حنیفہؒ تک اس حدیث کی سند میں کوئی سقم نہیں۔۔۔ اس کے علاوہ حضرت عمرؓ بن عبد العزیزؒ، حضرت مجاہدؒ، ابراہیم نخعیؒ اور امام زہریؒ کا مسلک بھی یہی ہے کہ ہر قلیل و کثیر مقدار پر عشر واجب ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ حدیث مذکور ان کو صحیح سند سے پہنچی ہوگی۔

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے سو اس کی متعدد توجیہات کی گئی ہیں۔ بعض حضرات نے کہا کہ اس حدیث میں صدقہ مراد زکوٰۃ ہے اور یہ اس زرعی پیداوار کا بیان ہے جو تجارت کے لئے حاصل کی گئی ہو، ایسی پیداوار کے بارے میں ضابطہ یہ ہے کہ جب وہ دوسود رہیم کی قیمت کو پہنچ جائے تو اس کا چالیسواں حصہ بطور زکوٰۃ دیا جاتا ہے اور اس زمانے میں چونکہ پانچ وسق دوسود رہیم کے مساوی ہوتے تھے اس لئے پانچ وسق کو نصاب بنا دیا گیا، لیکن یہ تاویل بہت عجیب ہے۔

۱۔ اور درس ترمذی جلد اول میں ”احادیث کی تصحیح و تضعیف کے اصول و قواعد“ کے تحت پانچویں قاعدہ میں ذکر کیا جا چکا ہے کہ یہ عین ممکن ہے کہ کسی مقدم مثلاً امام ابو حنیفہؒ کو ایک حدیث بالکل صحیح سند سے پہنچی بعد میں اس کی سند میں کوئی ضعیف راوی آگیا جس کی وجہ سے بعد کے لوگوں نے اُسے ضعیف قرار دے دیا، ظاہر ہے کہ یہ تضعیف اس مقدم مثلاً امام ابو حنیفہؒ پر حجت نہیں ہو سکتی ۱۲ مرتب

۲۔ عبد الرزاق عن معمر بن سماک بن الفضل قال: کتب عمر بن عبد العزیز ان یؤخذ مما انبتت الارض من قلیل أو کثیر العشر۔ مصنف عبد الرزاق (ج ۲ ص ۱۲۱ رقم ۷۱۹۶) باب النضر۔ و مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۱۳۹) ”فی کل شیء اخرجت الارض زکاة ۱۲ مرتب عنی عنہ

۳۔ ”عبد الرزاق عن معمر قال بلغنی ذلک (ای مثل اثر عمر بن عبد العزیز) عن مجاہد“ مصنف عبد الرزاق (ج ۲ ص ۱۲۱ رقم ۷۱۹۷) عبد الرزاق عن ابی حنیفہ عن حماد عن ابراہیم قال: فی کل شیء انبتت الارض العشر۔ مصنف عبد الرزاق (ج ۲ ص ۱۲۱ رقم ۷۱۹۸) واخرج ابن ابی شیبہ فی ”مستق“ (ج ۳ ص ۱۳۹) فی کل شیء اخرجت الارض زکاة۔ وقیہ: فی کل شیء اخرجت الارض زکاة حتی فی عشر و ستجات (کلمۃ فارسیہ ص ۱۷۸ دستہ جات) بقل (وفی نسخہ زیادہ: ”دستہ جات“)

۴۔ عن الزہری أنه کان لا یوقت فی الثمر شیئاً وقال: العشر ونصف العشر۔ مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۳ ص ۱۳۹) فی کل شیء اخرجت الارض زکاة ۱۲ مرتب

۵۔ جیسا کہ حدیث کے شروع کے دو جہلوں میں بھی بالاتفاق زکوٰۃ مراد ہی یعنی ”لیس فیما دون خمسہ ذود صدقہ“ اور ”لیس فیما دون خمسہ“ ہے اس لئے کہ زرعی پیداوار میں اجناس مختلف ہوتی ہیں اور یہ کہنا بہت مشکل ہے کہ تمام اجناس میں پانچ وسق کی قیمت دو وسق ہو کر تھی کیونکہ یہ اسی وقت ممکن ہے جبکہ گندم اور چارے کی قیمتوں میں کوئی فرق نہ ہو ۱۲ از استاد محترم دام اقبالہم۔ (شعبہ ۱۲ صفحہ ۱۲۸)

دوسری توجیہ یہ کی گئی ہے کہ حدیث باب میں ”مصدق“ کا دائرہ اختیار بیان کیا گیا ہے، یعنی پانچ وسق سے کم کی زکوٰۃ مصدق وصول نہیں کرے گا بلکہ اس کو مالک خود اپنے طور پر ادا کرے گا۔
تیسری توجیہ حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمائی ہے کہ حدیث باب میں ”عرا یا“ کا بیان ہے، یعنی کسی شخص نے اگر کوئی کھجور کا درخت کسی فقیر کو دے دیا اور بعد میں اس درخت کے پھل کے عوض پانچ وسق کھجوریں علیحدہ سے دیدیں تو اب درخت کے پھل میں سے پانچ وسق کی مقدار تک صدقہ واجب نہیں ہوگا۔

یہ تو تطبیق کی وجہ تھیں اور اگر ترجیح کا طریقہ اختیار کیا جائے تو باب زکوٰۃ میں تعارض کے وقت امام ابو حنیفہؒ ان اولہ کو ترجیح دیتے ہیں جو النفع للفقراء ہوں کیونکہ احتیاط اسی میں ہے۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم

اور بعض روایات سے اس کی تردید بھی ہوتی ہے عن ابی سعید الخدری عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال : لا تؤخذ الصدقة من الحرت حتی يبلغ حصاه خمسة اوسق “ عن جابر قال سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم يقول : لا زکوٰۃ فی شیء من الحرت حتی يبلغ خمسة اوساق . فاذا بلغ خمسة اوساق ففيه الزکوٰۃ “ دونوں روایات کیلئے دیکھئے سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۹۸) باب لیس فی الخضراوات صدقة ۔ نیزہ فخر زبیدی نے دارقطنی کے حوالہ سے حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت نقل کی ہے ”لا یحل فی البر والتمر زکوٰۃ حتی تبلغ خمسة اوسق“ نصب اللہ (ج ۲ ص ۳۸۲) باب زکوٰۃ الزروع والثمار

حاشیہ صفحہ ۴۴۱

۱۔ ”عرا یا“ عریہ کی جمع ہے اس کے معنی عطیہ کے ہیں اور اس سے مراد وہ اشجار و نخلات ہیں جن کو لوگ مساکین و فقراء کے سپرد کر دیتے ہیں کہ تم ان درختوں کی نگہداشت بھی کرو اور ان کے پھلوں کو بھی کھاؤ۔ پھر اگر یہ مالک اپنی کسی مصلحت کی وجہ سے یہ درخت پھلوں سمیت واپس لے لیں تو ایسا کرنا درست ہے ایسی سورت میں ان مالکوں کو چاہیے کہ ان کھجوروں وغیرہ کے عوض میں علیحدہ سے کھجوریں دے دیں۔ اب حضرت شاہ صاحبؒ کے جو بکا مصل یہ ہے کہ اگر کسی مالک نے درخت پر لگی ہوئی کھجوروں کے بدلہ میں پانچ وسق کھجوریں علیحدہ سے دیدیں تو اب مالک کے ذمہ اس درخت کے پھل میں سے پانچ وسق کی مقدار تک صدقہ واجب نہیں ہوگا۔ قرنیۃ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رخص فی العریۃ فی الوسق والوسقین والثلاثة والاربعة وقال : فی کل عشرة اقدار قنوا کھجور کا کچھ) بوضع فی المسجد لمساکین، شرح معانی الآثار (ج ۲ ص ۱۷۲) باب العرا یا) بروایت جابر بن عبد اللہ۔

اور مکحول شامی سے مرسل مروی ہے ”تخففوا فی الصدقات فان فی المال العریۃ والوصیۃ“ طحاوی (ج ۲ ص ۱۷۵) ۱۲

۲۔ قیاس سے بھی مسلک حنفیہ کی تائید ہوتی ہے، امام طحاویؒ فرماتے ہیں کہ اس پر اتفاق ہے کہ عشر میں حوالان حوال کا کوئی اعتبار نہیں لہذا رکاز اور اموال غنیمت کی طرح مقدار کا اعتبار بھی ساقط ہونا چاہیے۔ دیکھئے معارف السنن (ج ۲ ص ۱۲۲)

بَابُ مَا جَاءَ لَيْسَ فِي الْخَيْلِ وَالرَّقِيقِ صَدَقَةٌ

”لَيْسَ عَلَى الْمُسْلِمِ فِي فَرَسِهِ وَلَا عَبْدًا صَدَقَةٌ“ جو گھوڑے اپنی سواری کیلئے ہوں ان پر باتفاق زکوٰۃ نہیں اور جو گھوڑے تجارت کیلئے ہوں ان پر باجماع زکوٰۃ ہے۔ (جو قیمت کے اعتبار سے ادا کی جائے گی) البتہ جو گھوڑے تناسل کیلئے ہوں اور سائٹم (چرنے والے) ہوں ان کے بارے میں اختلاف ہے۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک ان پر زکوٰۃ نہیں۔ وہ حدیث باب سے اسے ہال کرتے ہیں نیز ان کا استدلال حضرت علیؓ کی حدیث مرفوعہ سے بھی ہے جو صحیحہ گذر چکی ہے ”قَدْ عَفَوْتُ عَنْ صَدَقَةِ الْخَيْلِ وَالرَّقِيقِ“

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ایسے گھوڑوں پر زکوٰۃ واجب ہے۔ وہ صحیح مسلم کی معروف حدیث سے استدلال کرتے ہیں جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ارشاد فرماتے ہیں ”الْخَيْلُ ثَلَاثَةٌ: هِيَ لِرَجُلٍ وَزَرٌّ وَهِيَ لِرَجُلٍ أَسْرٍ فَأَمَّا الَّتِي هِيَ لَهُ وَزَرٌّ فَسَجَلٌ رِبَطُهَا رِيَاءٌ وَفَخْرٌ أَوْ نَوَاءٌ عَلَى أَهْلِ الْإِسْلَامِ فَهِيَ لَهُ وَزَرٌّ وَأَمَّا الَّتِي هِيَ لَهُ سَتْرٌ فَسَجَلٌ رِبَطُهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ تَعَالَى لَمْ يَنْسِ حَقَّ اللَّهِ فِي ظَهْرِهَا وَلَا رِقَابِهَا فَهِيَ لَهُ سَتْرٌ وَأَمَّا الَّتِي هِيَ لَهُ أَجْرٌ“ اس میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے گھوڑوں کی تین قسمیں بیان فرمائیں ایک وہ جو آدمی کیلئے وبال ہے، دوسری وہ جو آدمی کیلئے ڈھال ہے،

۱۔ نقد ابن المنذر وغیرہ، حکاہ الی نظایر افق (ج ۳ ص ۲۵۸) باب لیس علی المسلم فی فرسہ صدقہ ۲ مرتب

۲۔ اب ائمہ ہی المتکفینہ بالری اکثر العام اتحدتہ والنسل۔ الباب (ج ۱ ص ۱۴۱) باب زکوۃ ۱۱ مرتب

۳۔ حضرت سعید بن المسیبؒ، حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ، مکحولؒ، عطاء بن شعبیؒ، حسن بصریؒ، حکمؒ، ابن سیرینؒ، سفیان ثوریؒ، امام ابو یوسفؒ، امام محمدؒ، زہریؒ اور امام اسحاقؒ کامسک بھی ائمہ ثلاثہ کے مطابق ہے۔ یعنی (ج ۹ ص ۳۶)

باب لیس علی المسلم فی فرسہ صدقہ ۱۲ مرتب

۴۔ ترمذی (ج ۱ ص ۱۰۷) باب ماجاء فی زکوٰۃ الذہب والورق ۱۲ م

۵۔ ابراہیم نخعیؒ، حماد بن ابی سلیمانؒ، امام زفرؒ کامسک بھی یہی ہے کہ خیل متناسلہ پر زکوٰۃ واجب ہے، نیز شمس الامم نخعیؒ

فرماتے ہیں کہ حضرت زید بن ثابتؓ کامسک بھی یہی ہے۔ یعنی (ج ۹ ص ۳۶) باب لیس علی المسلم فی فرسہ صدقہ ۱۲ مرتب

تیسری وہ جو آدمی کیلئے باعث اجر و ثواب ہے۔ اس میں دوسری قسم کی تشریح کرتے ہوئے ارشاد ہے کہ یہ وہ گھوڑے ہیں جن کو آدمی اللہ کے واسطے یا لے، پھر ایسے گھوڑوں کے بارے میں حدیث میں اللہ تعالیٰ کے دو حقوق کا ذکر ہے ایک حق گھوڑوں کی ”ظہور“ میں ہے اور وہ حق یہ ہے کہ کسی شخص کو سواری کیلئے عاریتہ دے دیا جائے، اور دوسرا حق ”رقاب“ میں ہے جو سوار کے زکوٰۃ کے اور کیا ہو سکتا ہے؟

نیز حضرت عمرؓ کے بارے میں مروی ہے کہ انہوں نے اپنے زمانہ میں گھوڑوں پر زکوٰۃ مقرر کی تھی اور ہر گھوڑے سے ایک دینار وصول فرمایا کرتے تھے چنانچہ امام صاحبؒ کے نزدیک زکوٰۃ اسی طرح واجب ہوتی ہے کہ ہر گھوڑے پر ایک دینار دیا جائے البتہ اگر چاہے تو گھوڑے کی قیمت لگا کر اس کا چالیسواں حصہ ادا کرے۔

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے اس کا جواب امام ابو حنیفہؒ کی جانب سے یہ ہے کہ ”لیس علی المسلم فی فراسہ“ میں ”فرس“ سے مرکب کے گھوڑے مراد ہیں چنانچہ ایسے گھوڑوں پر زکوٰۃ کے ہم قائل نہیں ہیں۔

۱۔ عن الزہری ان السائب بن یزید اخبرہ قال: رأیت ابا یقوم النخیل ویدفع صدقہ الی عمر بن الخطاب۔ شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۲۶۰) باب النخیل السائب بن یزید صدقۃ ام لا؟

وروی ابو عمر بن عبد البر باسناده ان عمر بن الخطاب قال یعلی بن امیہ تاخذ من کل اربعین شاة ولا تاخذ من النخیل شیئاً، فخذ من کل فرس دیناراً، ففرض علی النخس دیناراً دیناراً۔ عمدة لقاری (ج ۹ ص ۳) باب لیس علی المسلم فی فرسہ صدقۃ:

وقال ابو عمر: الخیر فی صدقۃ النخیل عن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ صحیح من حدیث الزہری عن السائب بن یزید، وقال ابن رشد المالکی فی ”القواعد“: قد صح عن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ انہ کان یأخذ الصدقۃ عن النخیل۔ (حوالہ بالا) عن جابرؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، فی النخیل السائبۃ فی کل فرس دیناراً وودیہ۔ سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۱۲۶ رقم ۲) باب زکوٰۃ مال التجارۃ ودفنوطہا عن النخیل والرقیق:

یہ روایت اپنے ضعف کے باوجود پچھلے دلائل کی روشنی میں قابل استدلال ہے ۱۲ مرتب عنی عنہ ۱۳ اس تخمیر کی تشریح کیلئے دیکھئے ہدایہ جلد اول باب صدقۃ السواکم، فصل فی النخیل، نیز دیکھئے عنایہ علی ہامش فتح القدیر (ج ۱ ص ۵۰۲) ۱۲ مرتب

۱۳ حضرت علیؓ کی حدیث کا جواب بھی یہی ہے ۱۴

حدیث باب کی اسی قسم کی تفسیر حضرت زید بن ثابتؓ سے بھی منقول ہے۔

واضح رہے کہ حضرت عمر فاروقؓ نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے فیصلہ کے خلاف کوئی نیا فیصلہ نہیں فرمایا بلکہ واقعہ یہ تھا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں عام طور سے گھوڑے رکوب ہی کے لئے ہوتے تھے اس لئے تناسل کے گھوڑوں کا حکم اس دور میں مشہور نہ ہو سکا، حضرت عمرؓ کے دور میں چونکہ اس کی بہت سی نظیریں پیش آئیں اس لئے انہوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہی کے حکم کو جو ان سمیت اب تک تھوڑے سے لوگوں کو معلوم تھا اعلان کر کے نافذ فرما دیا۔ واللہ اعلم۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي زَكَاةِ الْعَسَلِ

عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: في العسل في كل عشرة أوقية زق. اس حدیث کی بنا پر امام ابو حنیفہؒ، صاحبینؒ، امام احمدؒ اور امام اسحاقؒ اس

مذہب صاحب ہدایہ فرماتے ہیں "و تاویل ما روایہ (ای محمد بن الحسن و ابو یوسف) فرس الغازی و ہو المنقول عن زید بن ثابت" ہدایہ جلد اول، فصل فی الخیل۔

اس کی تفصیل بیان کرتے ہوئے صاحب "عناۃ" فرماتے ہیں:-

"فان هذه الحادثة وقعت في زمن مروان رحمه الله فشاورة السجاسة فروى ابوهريرة رضي الله عنه: ليس على الرجل في عبده ولا في فرسه صدقة، فقال مروان لزید بن ثابت: ما تقول يا ابا سعيد؟ فقال ابوهريرة عجباً من مردان احدثه بحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يقول: "ما تقول يا ابا سعيد" فقال زید: صدق رسول الله صلى الله عليه وسلم وانما اراد به فرس الغازی، فاما ما جئتم لطلب نسلها ففيها الصدقة، فقال: كم؟ فقال: "في كل فرس ديناراً وعشرة دراهم" عناۃ علی ہامس فتح القدیر (ج ۱ ص ۵۰۲) فصل فی الخیل۔

حضرت زید بن ثابتؓ کی یہ تفسیر غیر مدرک بالقیاس ہونے کی وجہ سے حدیث مرفوعہ کے درجہ میں ہے۔

اس کے علاوہ حدیث باب "لیس علی المسلم فی فرسہ لاعدہ صدقة" میں "عبد" سے مراد بالاتفاق

تعبید خدمت میں، پس جب "عبد" مخصوص بعبد الخدمت ہے تو مناسب یہ ہے کہ "فرس" بھی مخصوص بخیل

الخدمۃ والركوب ہو۔ کذا قال الشيخ البنوریؒ فی "المعارف" (ج ۵ ص ۲۱۶) ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

۱۳ ہو بضع الهزرة وضم الزا المبعثرة جمع "زق" و هو ظرف من جلد ۱۲ مرتب

بات کے قائل ہیں کہ شہد میں عشر واجب ہے جبکہ شافعیہ اور مالکیہ کے نزدیک شہد پر عشر نہیں ہے۔
حدیث باب کو شافعیہ وغیرہ نے ”صدقة بن عبد اللہ“ کی وجہ سے ضعیف اور ناقابل
استدلال قرار دیا ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اول تو صدقة بن عبد اللہ ”مشکم فیہ راوی ہیں چنانچہ جہاں ان کے
تضعیف کی گئی ہے وہیں بعض حضرات نے ان کی توثیق بھی کی ہے، اس کے علاوہ اس حدیث کے
متعدد شواہد بھی موجود ہیں جس کی وجہ سے یہ روایت ”حسن“ کے درجہ میں آجاتی ہے چنانچہ

۱۔ امام ستائنیؒ کا قول قدیم بھی یہی ہے۔ نیز کھول، زہریؒ، اوزاعیؒ اور مالکیہ میں سے ابن وہبؒ وغیرہ کا مسلک
بھی یہی ہے۔ معالم السنن للخطابی فی ذیل مختصر سنن ابی داؤد (ج ۲ ص ۲۰۹، باب زکوٰۃ العسل رقم ۱۵۳۵) وحاشیہ
اللوکب الدری (ج ۱ ص ۲۳۶)۔ نیز امام ترمذیؒ فرماتے ہیں ”والعمل علی ہذا عند اکثر اہل العلم“ واضح ہے کہ
امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک عسل میں وجوب عشر جب ہر جبکہ وہ عشری زمین سے لیا گیا ہو، مزید تفصیل کیلئے دیکھئے معارف السنن (ج ۲ ص ۲۱۸)
۲۔ ابن ابی یسلیٰؒ، سفیان ثوریؒ اور ابو ثورؒ وغیرہ کا مسلک بھی یہی ہے نیز یہ حضرت عمر بن عبد العزیزؒ سے بھی مروی ہے۔
معالم للخطابی (ج ۲ ص ۲۰۹) ۱۲ مرتب۔

۳۔ صدقة بن عبد اللہ اسمین ابو معاویہؒ او ابو محمد دمشقی ضعیف من السابعة (طبقة کبار التابعین) مات
سنة ست وستین۔ ”ت“ (ترمذی) ”س“ (نسائی) ”ق“ (سنن ابن ماجہ)۔ تقریب التہذیب (ج ۱ ص ۳۶۶)
حرف الصاد رقم ۸۳۱ ۱۲ مرتب

۴۔ قال البیهقیؒ: تقدربہ ہذا صدقة بن عبد اللہ اسمین وهو ضعیف، قد منحه احمد بن حنبل و یحییٰ بن معین وغیرہما۔
قال ابو عیسیٰ الترمذیؒ: سألت محمد بن اسمعیل البخاری عن ہذا الحدیث فقال: ہو عن نافع عن ابی سلیٰ اللہ علیہ السلام
مرسل اہر سنن کبریٰ بیہقی (ج ۲ ص ۱۲۶) باب ما ورد فی العسل۔

علامہ بیہقیؒ معارف السنن (ج ۵ ص ۲۱۶) میں تحریر فرماتے ہیں ”صدقة بن عبد اللہ اسمین دمشقی وهو
ضعیف عند اکثر، غیر آنہ وثقة ابو حاتم و وحیم و ابو زرعة۔ انظر المیزان“ و ”التہذیب“ و مشلہ یمثل
خصوصاً اذا كانت له شواہد، و قول البخاری ”لا یصح فی ہذا الباب شیء“ لا یلزم منه ان لا یصح بیان للاحتجاج
بیکفی ”الحسن“ ولا یشرط له ایصح (ملخصاً) ۱۲ مرتب

۵۔ چنانچہ علامہ بیہقیؒ ان کے بارے میں فرماتے ہیں ”وفیہ کلام کثیر و قد وثقه ابو حاتم وغیرہ“ مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۲۱۸) باب زکوٰۃ العسل
۱۲ مرتب
۱۲۔ اس کی تفصیل پچھلے حاشیہ میں بیان کی جا چکی ہے ۱۲ م

ابن ماجہ میں حضرت ابوسیارہ متقی کی روایت ہے فرماتے ہیں ”قلت یا رسول اللہ ! ان لی نخلًا (شہد کی مکھیاں) قال : اذا العشر ۛ نیز ابن ماجہ ہی میں حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ سے روایت ہے ”عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم انه اخذ من العسل العشر ۛ نیز مصنف عبد الرزاق میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت ہے فرماتے ہیں ”کتب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الی اهل الیمن ان یؤخذ من اهل العسل العشر ۛ ان روایات کی اسناد اگرچہ کلام کو خالی نہیں

۱۔ (ص ۱۳۱) باب زکوٰۃ العسل ، وأخرجہ عبد الرزاق فی مصنفہ (ج ۴ ص ۶۳ رقم ۶۹۴۳) باب صدقة العسل ، وابن ابی شیبہ فی مصنفہ (ج ۳ ص ۱۴۱) فی العسل بل فیہ زکوٰۃ ام لا ؟ ۱۲ مرتب
۲۔ حوالہ بالا ۱۲

۳۔ یہ روایت عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ کی سند سے مروی ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ یہ صحیفہ صادقہ کی روایت ہے ۱۲ مرتب
۴۔ (ج ۴ ص ۶۳ رقم ۶۹۴۲) باب صدقة العسل ۱۲

۵۔ چنانچہ ابوسیارہ متقی کی روایت کے بارے میں امام سیوطی فرماتے ہیں ”وہذا صحیح ماری فی وجوب العشر فیہ (ای فی العسل) وہو منقطع ، قال ابو عیسیٰ اتریزی : سألت محمد بن اسماعیل البخاری عن ہذا فقال : ہذا حدیث مرسل (المراد بالمرسل ہذا المنقطع لا المرسل الاصطلاحی بالمعنی المعروف — مرتب) وسیمان بن موسیٰ لم یدرک احداً من اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم — بیہقی (ج ۴ ص ۱۲۶) باب ما ورد فی العسل —

دوسری روایت ابن ماجہ میں حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ کی ہے جو محمد بن یحییٰ حدیثنا نعیم بن حماد حدیثنا ابن المبارک حدیثنا اسامة بن زید عن عمرو بن شعیب الخ کی سند سے مروی ہے ، اس کی سند پر کوئی کلام مرتب کی نظر سے نہیں گذرا چنانچہ حافظ زیلعیؒ نے بھی یہ روایت ابن ماجہ ہی کے حوالہ سے ذکر کی ہے اور سند پر کوئی کلام نہیں کیا ، دیکھئے نصب الرایۃ (۲۰ ص ۳۹۰) باب زکوٰۃ الزروع والثمار — بلکہ امام ابوداؤد نے ”عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ“ ہی کے طریق سے روایت ذکر کی بڑی قول : جار ہلال احد بنی متعان الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بعشور نخل لہ وكان سألہ ان یحییٰ وادیا یقال لہ سلبۃ فحیی لہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

ذلک الوادی فلما ودی عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ کتب سفیان بن وہب الی عمر بن الخطاب یسألہ عن ذلک ، فکتب عمرؓ ان اودی الیک ما کان یودی الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من عشور نخلہ فاحم لہ سلبۃ والا فامساکہ ہو فی باب غیث یا کلمہ من یشاء ۛ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۲۲۶) باب زکوٰۃ العسل — علامہ عثمانیؒ
اعلام السنن (ج ۹ ص ۶۷) باب زکوٰۃ العسل ، میں سنن ابی داؤد کی اس روایت کے بارے میں لکھتے ہیں ”فالحدیث

لیکن ان کی کثرت اس پر دال ہے کہ شہدیر عشر لینا بے اصل نہیں، دوسرے حضرت عمر فاروقؓ اور حضرت

مرفوعاً سالم عن الجرح وفتح بہ لسکوت ابی داؤد علیہ و تحسین ابن عبد البر لہ (فی الاستذکار: ۲۸۹) صحیح عند
النسائی فی المجتبی قائم یدخل فیہ الاصح عندہ کما فی کتاب الصلاة من ہذا للکتاب — ابو داؤد کی مذکورہ
روایت عمرو بن الحارث کے طریق سے مروی ہے لیکن یہی روایت عبد الرحمن بن الحارث اور ابن ہبیرہ کے طریق سے
بھی مروی ہے کما نقل الحافظ عن الامام الدارقطنی فی "التلخیص" (ج ۲ ص ۱۶۸، تحت رقم ۸۲۹، باب زکوۃ المعشرات)
اور حافظ ان دونوں کے بارے میں لکھتے ہیں "عبد الرحمن وابن ہبیرہ لیسوا من اہل الاثقان (اس اعتبار سے عمرو بن شعیب
والی روایت بھی کلام سے خالی نہیں رہتی لیکن آگے خود حافظ فرماتے ہیں "لکن تابعہما عمرو بن الحارث احمد
الثقات (عند ابی داؤد) وتابعہما اسامة بن زید عن عمرو بن شعیب عند ابن ماجہ وغیرہ۔ کما مضی ام — اس
سے معلوم ہوتا ہے کہ خود حافظ کے نزدیک وجوب عشر فی العسل کے بارے میں عمرو بن شعیب والی روایت قابل
استدلال ہے۔ بہر حال یہ روایت حنفیہ کی ایک مضبوط دلیل ہے۔ واللہ اعلم

استاذ محترم دام اقبالہم نے وجوب عشر فی العسل پر استدلال کیلئے تیسری روایت حضرت ابو ہریرہؓ
کی ذکر کی ہے جو عبد اللہ بن محرز کے طریق سے مروی ہے لیکن امام سیوطیؒ نقل کرتے ہیں "قال البخاری وعبد اللہ
بن محرز متروک الحدیث" سنن کبریٰ سیوطی (ج ۳ ص ۱۲۶، باب ما ورد فی العسل) ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

حاشیہ صفحہ ۴۴۷

لہ عن سعد بن ابی ذباب انہ قدم علی قومہ فقال لہم فی العسل زکوۃ فانہ لا یرک مال لا یرک قال: قالوا: لکم تری؟
قلت: العشر فأخذ منهم العشر فقدم بہ علی عمر و اخبرہ بما فیہ قال فاخذہ عمر وجعلہ فی صدقات المسلمین یہ مصنف
ابن ابی شیبہ (ج ۳ ص ۱۳۲، فی العسل ہل فیہ زکاۃ أم لا؟) علامہ سیوطی نے یہ روایت مستند بزاز اور محم طبرانی
کبیر کے حوالہ سے نقل کی ہے اور کہا ہے "وفیہ منیر بن عبد اللہ وہو ضعیف" مجمع الزوائد (ج ۳ ص ۷۷، باب زکوۃ
العسل) حضرت سعد بن ابی ذباب کی مذکورہ روایت کیلئے دیکھئے نصب الرایہ (ج ۲ ص ۳۹۰ و ۳۹۱) باب زکوۃ
الزروع والثمار — نیز عطار خراسانی فرماتے ہیں "ان عمر آہ ناس من اہل الیمین فسألواہ وادیا فاعطاهم
ایاہ فقالوا یا امیر المؤمنین ان فیہ نخلاً کثیراً، قال فان علیکم فی کل عشرة أفراق فرقاً" مصنف عبد الرزاق
(ج ۴ ص ۶۳ رقم ۶۹۷ باب صدقة العسل) واخرجه ابن ابی شیبہ عن ابن المبارک عن عطار الخراسانی
مختصراً فی المصنف (ج ۳ ص ۱۳۱) ۱۲ مرتب عفی عنہ

عمر بن عبد العزیز کے بارے میں مروی ہے کہ وہ شہد پر عشر وصول کیا کرتے تھے۔ اس سے بھی وجوب عشر کی احادیث کی تائید ہوتی ہے جبکہ شافعیہ اور مالکیہ کے پاس عدم وجوب عشر پر کوئی حدیث موجود نہیں۔
واللہ اعلم۔

۱۔ شہد بر عشر رسول کرنے سے متعلق حضرت عمر بن عبد العزیز کی کوئی صریح روایت مرتب کوہل سکی، بلکہ اس کے برخلاف ثابت ہے چنانچہ نافعؒ فرماتے ہیں ”سألفی عمر بن عبد العزیز عن العسل آفیہ صدقۃ ۛ فقلت : لیس بارئنا عسل ولكن سألت المغيرة بن حکیم عنه فقال : لیس فیہ شئ قال عمر بن عبد العزیز : ہو عدل مامون صدق ، مصنف عبد الرزاق (ج ۴ ص ۶۱ رقم ۶۹۶۶) باب صدقۃ العسل ، نیز دیکھئے (ص ۶۰ رقم ۶۹۶۵) اور دیکھئے مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۳ ص ۱۴۲ من قال لیس فی العسل زکوۃ)۔

البتہ علامہ ابن قدامہؒ نے حضرت عمر بن عبد العزیزؒ کا مسلک ہی لکھا ہے کہ وہ شہد میں آخر عشر کے قائل تھے ،
المغنی (ج ۲ ص ۷۱۳) باب زکوۃ الزروع والثمار ، والتمہ علم ۱۲ مرتب عفی عنہ

۲۔ البتہ مصنف ابن ابی شیبہ میں طاؤس سے مروی ہے ”أن معاذاً لما أتى الیمین أتى العسل وأدقاص الغنم فقال : لم أؤمر فیہ بشئ (ج ۳ ص ۱۴۳ من قال لیس فی العسل زکوۃ)۔

حافظ ابن حجرؒ ”التلخیص الجبر“ (ج ۲ ص ۱۶۷ رقم ۸۳۹) باب زکوۃ المعشرات ، میں اس حدیث کے بارے میں لکھتے ہیں ” (اخرجه) ابو داؤد فی المراسیل والحمیدی فی مسنده وابن ابی شیبہ والبیهقی من طریق طاؤس عنه ونیہ القطاع بن طاؤس وسعاز ، لكن قال البیهقی ہو قوی لان طاؤس كان عارفاً بقضایا معاذ ، وعن علی و ابن عمر انه لا زکوۃ فیہ ، اما علی فرواه عی بن آدم فی الخراج وفيه القطاع وأما ابن عمر فلم ره موقوفاً عنه وسیأتی مرفوعاً عنه بخلاف ذلك اهـ ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

۳۔ پھر جو حضرات شہد میں وجوب عشر کے قائل ہیں ان میں اختلاف ہی۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس کی ہر قلیل کثیر مقدار میں عشر واجب ہے ، امام احمدؒ اور امام زہریؒ کے نزدیک نصاب عسل دس ”فرق“ ہے (ایک فرق تین صاع کے برابر ہوتا ہے مزید تفصیل کیلئے دیکھئے ”المغنی لابن قدامہ“ (ج ۲ ص ۷۱۳ و ۷۱۵) اور صاحبینؒ سے مروی ہے کہ عسل کا نصاب پانچ ”دقیق“ ہے (پھر صاحبینؒ کے مسلک میں مزید تفصیل ہے جو عینی (ج ۹ ص ۷۱) میں دیکھی جاسکتی ہے) اس مسئلہ کی تفصیل اور دلائل کیسے دیکھئے ”المغنی (ج ۲ ص ۷۱۳ و ۷۱۵) باب زکوۃ الزروع والثمار ،

اور عمدة القاری (ج ۹ ص ۷۱) باب العشر فیما یسقی من الاراسماء وبالمدار البحاری ۱۲ مرتب عفی عنہ

بَابُ مَا جَاءَ لَا زَكَاةَ عَلَى الْمَالِ مُسْتَفَادٍ حَتَّى يَحُولَ عَلَيْهِ الْحَوْلُ

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: من استفاد مالا فلا زكاة عليه حتى يحول عليه الحول، مال مستفاد اصطلاح شرع میں اس مال کو کہتے ہیں جو نصاب زکوٰۃ کے مکمل ہو جانے کے بعد اثنائے سال میں حاصل ہوا ہو، پھر اس کی اولاد و صورتیں ہیں۔

ایک یہ کہ مال مستفاد مال سابق کی جنس سے نہ ہو مثلاً کسی کے پاس سونا چاندی بقدر نصاب تھا اور سال کے دوران اس کے پاس پانچ اونٹ بھی آگئے اس کے بارے میں اتفاق ہے کہ ایسے مال مستفاد کو مال سابق میں ضم نہیں کیا جائے گا بلکہ دونوں کا سال الگ الگ شمار ہوگا۔

اور دوسری صورت یہ ہے کہ مال مستفاد مال سابق کی جنس سے ہو، پھر اس کی بھی دو صورتیں ہیں: ایک یہ کہ مال مستفاد مال سابق کی جنس سے ہونے کے ساتھ ساتھ مال سابق کی نمائندگی ہو مثلاً بکریاں پہلے سے موجود تھیں دوران سال ان کے بچے پیدا ہو گئے، یا مال تجارت موجود تھا دوران سال اس پر نفع حاصل ہوا، اس کے بارے میں اتفاق ہے کہ ایسے مال مستفاد کو مال سابق میں ضم کیا جائے گا اور دونوں کا سال ایک شمار ہوگا اور مال مستفاد کی زکوٰۃ بھی مال سابق کے ساتھ ہی ادا کی جائے گی۔

دوسری صورت یہ ہے کہ مال مستفاد مال سابق کی جنس سے تو ہو لیکن اس کی نمائندگی ہو بلکہ ملک کے کسی سبب جدید کی وجہ سے وہ مال حاصل ہوا ہو مثلاً کسی شخص کے پاس نقد روپیہ موجود تھا اور دو ان سال کو کچھ اور روپیہ سبب، وصیت، یا میراث کے ذریعہ حاصل ہو گیا اس کے بارے میں اختلاف ہے۔

ائمہ ثلاثہ اور امام اسحاق کے نزدیک اس قسم کے مال مستفاد کو مال سابق میں ضم نہیں کیا جائے گا۔

۱۔ ان صورتوں کی تمام تر تفصیل کیلئے دیکھئے ”بدائع الصنائع فی ترتیب الشرح“ (ج ۲ ص ۱۳ و ۱۴) کتاب الزکوٰۃ، فصل واما الشرائط التي ترجع الى المال، اور ”المغنی لابن قدامة“ (ج ۲ ص ۶۲۶) باب صدقة الغنم، فصل حکم المستفاد من مال الزكاة اثناء الحول ۱۲ مرتب

۲۔ البتہ امام مالکؒ کی دوسری روایت حنفیہ کے مطابق چوتھا پنچواں حافظ زیلعیؒ نے اس مسئلہ میں امام مالکؒ کے دو قولوں کا حوالہ دیا ہے، نصب الراية (ج ۲ ص ۳۳۰، کتاب الزکوٰۃ، احادیث المال المستفاد)۔ (باقی حاشیہ صفحہ آئندہ)

بلکہ اس کا سال الگ شمار ہوگا لیکن امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس قسم کے مال مستفاد کو بھی مال سابق میں ضم کیا جائے گا اور اس کی زکوٰۃ بھی مال سابق کے ساتھ ادا کی جائے گی۔

ائمہ ثلاثہ کا استدلال حضرت ابن عمرؓ کی حدیث باب سے ہے ”من استفاد مالا فلا زکوٰۃ فیہ حتی یحول علیہ الحول عند ربہ“

حنفیہ کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث دو طرح مروی ہے مرفوعاً بھی اور موقوفاً بھی (کما فی الباب) طریق مرفوع عبد الرحمن بن زید بن اسلم کے ضعف کی وجہ سے ضعیف ہے اور دوسرا طریق جو موقوف ہے اگرچہ صحیح سند سے مروی ہے اور قابل استدلال ہے لیکن ہمارے نزدیک پہلی قسم پر محمول ہے یعنی دوران سال اگر کچھ مال حاصل ہو اور وہ مال سابق کی جنس سے نہ ہو ایسی صورت میں حوالان حول سے قبل زکوٰۃ واجب نہ ہوگی، اس کے علاوہ حدیث باب کے عموم پر ائمہ ثلاثہ بھی عامل نہیں کیونکہ مال مستفاد کی دوسری قسم (جو مال سابق کی جنس سے بھی ہو) اور مال سابق کی جنس بھی ہو) کو وہ بھی مال سابق کے ساتھ ضم کرنے کے قائل ہیں، تو جس طرح انہوں نے حدیث باب کے عموم سے دوسری قسم کو خاص کیا ہے اسی طرح احناف مال مستفاد کی تیسری قسم کو بھی مستثنیٰ کر کے اس کو پہلی قسم کے ساتھ مخصوص قرار دیتے ہیں کیونکہ اگر اس تیسری قسم کے مال کو مال سابق کے ساتھ ضم نہ کیا جائے اور اس کے حق میں نئے سال کا اعتبار کیا جائے تو اس کا تقاضا یہ ہوگا کہ ہر درہم و دینار کا الگ سا شمار ہو اور اگر کسی شخص کو روزانہ کچھ رقم حاصل ہو تو وہ ہر روز کی رقم کا علیحدہ حساب رکھے اور اس میں سخت خرچ ہے۔ و الحجج مد فوج شمساً۔

بلکہ قواعد ابن رشد میں امام مالکؒ کا مسلک صراحتاً ”الوجوب فی المال مستفاد قبل الحول وان لم یکن الاصل نسباً“ نقل کیا گیا ہے، معارف سنن (ج ۵ ص ۲۲۳) ابن عربی مالکیؒ نے بھی امام مالکؒ کا مسلک حنفیہ کے مطابق نقل کیا ہے۔ عارضۃ الاحوذی (ج ۳ ص ۱۲۵ و ۱۲۶)۔ لیکن علامہ ابن دریمؒ نے امام مالکؒ کا مسلک من بن نقل کیا ہے یعنی مال مستفاد کا تعلق سوائم سے ہو تو حنفیہ کے مطابق اور اگر اس کا تعلق اثمان سے ہو تو شافعیہ و حنابلہ کے مطابق۔ المغنی (ج ۲ ص ۶۲۴) باب صدقۃ العنم، فصل حکم المستفاد من مال الزکوٰۃ اتنا حول ۱۲ مرتب غنی عنہ

ابو عبد الرحمن بن زید بن اسلم العدوی مولانا ضعیف من اثامہ مات سنۃ ثمانین و ثمانین، ت (ترمذی، ق (سنن، بن، جہ، تقریب التہذیب (ج ۱ ص ۴۸۰ رقم ۹۳۱) ۱۲ مرتب

علامہ اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد ”ان الذین یسیر“ (بخاری ج ۱ ص ۱۰) کتاب الایام، باب الدین سیر کے خلاف ہے ۱۲ مرتب

بَابُ مَا جَاءَ لَيْسَ عَلَى الْمُسْلِمِينَ جَزْيَةٌ

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : لا يصلح قبلتان في أرض واحدة ؟ حضرت گنگوہیؒ فرماتے ہیں کہ یہ حکم جزیرۂ عرب کے ساتھ متفق ہے لہذا ایسے تمام افراد جن کا قبہ مسلمانوں کے قبہ سے مختلف ہو ان کو جزیرۂ عرب میں ٹھہرنے کی اجازت نہیں جتنا چہ حضرت عمرؓ نے یہود کو جزیرۂ عرب سے نکال دیا تھا۔

”لا يصلح قبلتان في أرض واحدة“ کا ایک مطلب ”لا يستقيم دينان في أرض واحدة“ بھی بیاں کیا گیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر کاردار الحرب میں اسلام لے آئے تو اس کو دارالاسلام کی طرف ہجرت کر لینی چاہئے اور یا یہ مطلب ہے کہ ذمیوں کو دارالاسلام میں اپنے مذہب اور اس کی شان و شوکت کو ظاہر کرنے اور اپنے دین کی تبلیغ و اشاعت کی اجازت نہیں۔ واللہ اعلم و لیس علی المسلمین جنیۃ۔ اس بارے میں اختلاف ہے کہ جزیرہ تمام غیر مسلموں سے لیا جائے گا یا صرف اہل کتاب سے، امام شافعیؒ کے نزدیک جزیرہ صرف اہل کتاب کے ساتھ مخصوص ہے مگر وہ مجوس کو بھی اہل کتاب کے حکم میں شامل قرار دیتے ہیں۔ امام مالکؒ کے نزدیک سولے مرتبہ کے ہر کافر سے جزیرہ پر مصالحت ہو سکتی ہے اور امام ابوحنیفہؒ کا مسلک صاحب روح المعانی نے یہ بیان کیا ہے کہ جزیرہ اہل کتاب سے تو سب لیا جائے گا لیکن مشرکین میں یہ تخصیص ہے کہ مشرکین عجم اور مجوس سے تو لیا جائے گا مگر مشرکین عرب سے قبول نہیں کیا جائے گا کیونکہ ان کا کفر بہت سخت ہے اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم انہی کے درمیان مبعوث ہوئے اور آپ انہی کی قوم کے ایک فرد تھے، پھر آپ کے مخاطبین اولین بھی یہی مشرکین تھے اور قرآن کریم بھی انہی کی زبان میں اُترا، ان تمام امور کا تقاضا یہی ہے کہ وہ ایمان

۱۔ النکب الدرۃ (ج ۱ ص ۲۳۷) ۱۲ م

۲۔ تفہیم کو بیٹے دیکھئے صحیح بخاری ج ۱ ص ۴۲۹، باب اخراج الیہود من جزیرۃ العرب، کتاب الجہاد اور اس کی فروع ۴۲ م

۳۔ کذا فی المعارف (ج ۵ ص ۲۲۶) باحوالہ قوت المغتذی ۱۲ مرتب

۴۔ (ج ۶ جزء ۱ ص ۷۹ سورۃ توبہ آیت ۲۹) ۱۲ م

۵۔ بلکہ جزیرۂ عرب میں اہل ذمہ کو بھی رہنے نہیں دیا جائے گا اور نہ ہی وہاں ان سے جزیرہ قبول کیا جائے گا،

بلکہ صرف وہی صورتیں ہیں جنگ یا اسلام، دیکھئے ”نکب“ (ج ۱ ص ۲۳۷) اور ”معارف“ (ج ۵ ص ۲۲۳) ۱۲ مرتب

قبول کرتے اگر وہ اب بھی ہٹ دھرمی سے باز نہیں آتے تو ان کی دو ہی صورتیں ہیں ”جنگ“ یا ”اسلام“۔
 پھر اس پر اتفاق ہے کہ اہل جزیرہ میں سے اگر کوئی اسلام لے آئے تو اس پر سے جزیرہ ساقط ہو
 جائے گا البتہ جس شخص پر جزیرہ واجب ہو چکا ہو اور پھر وہ اسلام لے آئے اس کے بارے میں اختلاف
 ہے۔ امام شافعیؒ اور ابن شبرمہ کے نزدیک ایسے شخص کو واجب شدہ جزیرہ وصول کیا جائے گا جبکہ
 حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک جزیرہ نہیں لیا جائے گا، حضرت ابن عباسؓ کی حدیث باب ”لیس
 علی المسلمین جنزیرۃ“ اور معجم طبرانی اوسط میں حضرت ابن عمرؓ کی حدیث مرفوعہ ”من أسلم
 فلاح جنزیرۃ علیہ“ اس بارے میں جمہور کا مستدل ہیں۔

امام شافعیؒ کے نزدیک حدیث باب کا مطلب یہ ہے کہ مسلمان پر ابتداءً جزیرہ نہیں لگایا جاسکتا
 لیکن جمہور کا کہنا یہ ہے کہ مسلمان پر ابتداءً جزیرہ عائد نہ ہونا تو بدیہیات میں سے تھا اسے بتانے کی ضرورت
 نہ تھی۔ لہذا حدیث باب کا اصل منشا یہی ہے کہ ذمی کے مسلمان ہونے کے بعد اس پر جزیرہ عائد نہیں
 کیا جاسکتا۔

لیس علی المسلمین جنزیرۃ عشور“ یہاں جزیرہ عشور سے عام جزیرہ یعنی جزیرہ رقبہ ہی مراد
 ہے، جیسا کہ حدیث کے ٹکڑے ”انما العشور علی الیہود والنصارى“ کے ساتھ اس کے تقابل سے
 ظاہر ہو رہا ہے۔ واللہ اعلم (از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ مَا جَاءَ فِي زَكَاةِ الْحِلِّ

خطبنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقال یا معشر النساء تصدقن ولومن

۱۔ جو سنن ابی داؤد میں ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے ”لیس علی مسلم جزیرۃ“ (ج ۲ ص ۴۳۳ کتاب الخراج والفی والامارۃ،
 باب فی الذی یسلم فی بعض السنۃ ہل علیہ جزیرۃ ؟) ابوداؤد میں اسی مقام پر اس حدیث کی تفسیر سفیان ثوریؒ سے ان الفاظ کے
 ساتھ مروی ہے ”اذا اسلم فلا جنزیرۃ علیہ“ ۱۲ مرتب
 ۲۔ نصب الرایت (ج ۳ ص ۴۵۳) کتاب السیر باب الجزیرۃ ۱۲
 ۳۔ جزیرہ سے متعلق کچھ بحث ”باب ما جاء من زکوة البقر“ کے تحت حواشی میں گزر چکی ہیں فیراجع، نیز ملاحظہ فرمائیے علامہ رشید رضا مصری
 کی تفسیر ”المنار“ جلد ۱۱ فصل فی حقیقۃ الجزیرۃ والمراد منها۔ اور قاموس القرآن (ص ۱۹۴ تا ۱۹۶) ۱۲ مرتب
 ۴۔ مزید تشریح کیلئے دیکھئے معارف السنن (ج ۵ ص ۲۲۶ و ۲۲۷) ۱۲ ۵۔ اس لفظ کو ”عار“ کے ضم اور کسرہ دونوں طرح پڑھا

حلیکن ناکن اکثر اہل جہنم یوم القیامۃ « ائمہ ثلاثہ کے نزدیک استعمال زیور پر زکوٰۃ نہیں جبکہ امام ابو حنیفہؒ اور ان کے اصحاب کے نزدیک زیور خواہ استعمالی ہی کیوں ہو اس پر زکوٰۃ واجب ہے امام ترمذیؒ نے اس باب میں دو حدیثیں ذکر کی ہیں، یہ دونوں روایات حنفیہ کی دلیل بن سکتی ہیں۔ پہلی روایت حضرت زینب امراۃ عبداللہ کی ہے یعنی "یا معشر النساء تصدقن ولو من حلینکم" لیکن اس سے استدلال سرتع نہیں کیونکہ اس میں صدقہ نافلہ بھی مراد لیا جاسکتا ہے۔ دوسری روایت "عمر بن شعیب عن ابیہ عن جده" کے طریق سے مروی ہے "ان املأتین أتتا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی ایدیمما سواران من ذهب فقال لهما: اؤدیا زکاتہ فقالتا: لا! فقال لهما رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: ائحبان أن یسورکما اللہ بسوارین من نار؟ قالتا: لا! قال: فأؤدیا زکوتہ" لیکن اس پر امام ترمذی نے یہ اعتراض کیا ہے کہ یہ حدیث ابن لہیعہ اور ثنی بن الصباح سے مروی ہے اور یہ دونوں ضعیف ہیں پھر فرماتے ہیں "ولا یصح فی هذا عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم شیء" لیکن امام ترمذی کا یہ ارشاد ان کے اپنے علم کے مطابق ہے ورنہ اس باب میں متعدد صحیح احادیث موجود ہیں،

۱۔ دروی ذلک عن ابن عمرو جابر و انس و عائشہ و اسماء رضی اللہ عنہم، وہ قال القاسم و اشجی و قتادہ و محمد بن علی و عمرہ و ابو عبیدہ و اسحاق و ابو ثور۔ المتنی (ج ۳ ص ۱۱) باب زکوٰۃ الذہب و الفضة ۱۲ مرتب

۲۔ دروی ذلک عن عمر بن الخطاب و عبداللہ بن مسعود و عبداللہ بن عمر (المتنی ج ۳ ص ۱۱) میں عبداللہ بن عمر کی جگہ عبداللہ بن عمرو بن العاص کا نام مذکور ہے اور غالباً یہی راجح ہے اس لئے کہ کچھلے حاشیہ میں حضرت ابن عمر کا مسلک ائمہ ثلاثہ کے مطابق ذکر کیا گیا ہے، و عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہم، وہ قال سعید بن المسیب و سعید بن جبیر و عطاء و محمد بن سیرین و جابر بن زید و مجاہد و الزہری و سفیان الثوری و طاؤس و میمون بن مہران و الفحاک و علقمہ و الاسود و عمر بن عبدالعزیز و ذراہمدانی و الادزاعی و ابن شبرمہ و اکمن بن جی۔ و قال ابن المنذر و ابن حزم: الزکاۃ واجبۃ بظاہر الکتاب و سنیۃ، و کان الشافعی یفتی فی العراق علی انها لا تجب الزکاۃ فیہا و توقف بمصر و قال: ہذا مما استخیر اللہ فیہ، و عن جابر أنه کان یری الزکاۃ فی کثیر المحلی دون قلیلہا۔ عمدۃ القاری (ج ۹ ص ۳۳) باب الزکاۃ علی الاقارب۔ ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

۳۔ چنانچہ امام ترمذیؒ نے یہ روایت ابن لہیعہ ہی کے طریق سے ذکر کی ہے ۱۲ م
 ۴۔ ہذا طریق اخر جہ احمد رضی اللہ عنہ فی سندہ۔ انظر نصب الرایۃ (ج ۲ ص ۳۷۱، فصل فی الذہب احادیث زکوٰۃ المحلی) ۱۲ مرتب

اول تو یہی حدیث جسے امام ترمذیؒ نے ضعیف قرار دیا ہے سنن ابی داؤد میں صحیح سند کے ساتھ آئی ہے ”حدثنا ابو کامل وحمید بن مسعدة المعنى ان خالد بن الحارث حدثهم ناسين عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن امرأة أتت رسول الله صلى الله عليه وسلم ومعها ابنة لها وفي يدها مِسْكَةٌ (حلقتان، سواران) غليظتان من ذهب فقال لها: أعطيني زكاة هذا؟ قالت: لا! قال: اليس لك ان يسورك الله بما يوم القيامة سوارين من نار، قال: فخلعتما وألقتهما الى النبي صلى الله عليه وسلم وقالت: هما لله وليس لوله“ اس کی سند میں نہ ابن لہیعہ ہے اور نہ یثربی بن الصباح، حافظ منذریؒ مختصر سنن ابی داؤد میں فرماتے ہیں ”اسنادہ لا مقال فیہ“ اور ابن القطانؒ اپنی کتاب (الوهم والایمان) میں فرماتے ہیں: ”اسنادہ صحیح“ نیز ابو داؤد ہی میں حضرت ام سلمہؓ کی روایت ہے ”قالت: كنت ألبس

لہ دونوں روایات کو ایک حدیث یا ایک واقعہ قرار دینا بظاہر شکل معلوم ہوتا ہے اس لئے کہ ترمذی کی روایت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ دو کھنگن ان دو عورتوں نے پہن رکھے تھے اور زکوٰۃ کی ادائیگی کے سلسلہ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا خطا اور عدم ادا زکوٰۃ کی صورت میں عذاب کی وعید دونوں کیلئے تھی جبکہ سنن ابی داؤد کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ دونوں کھنگن بیٹی نے پہن رکھے تھے اور آپ کا خطاب بھی صرف اسی سے تھا۔ اس لئے بظاہر دونوں واقعات علیحدہ علیحدہ معلوم ہوتے ہیں اگرچہ دونوں ہی روایات عمرو بن شعیب کے طریق سے مروی ہیں واللہ اعلم ۱۲ مرتب

۱۳ (ج ۱ ص ۲۱۸) باب الکتر ما ہو؟ وزکوٰۃ اہلی، واخرجه النسائي مسنداً ومرسلًا في سننه (ج ۱ ص ۳۴۳، باب زکوٰۃ اہلی) والبيهقي في سننه الكبير (ج ۴ ص ۱۳۰، باب سياق اخبار وردت في زکوٰۃ اہلی) ۱۲ مرتب

۱۴ (قال المنذرى) المسكة محركة واحدة المسك وهو اسورة من ذبل (جلد سلحفاء البرية او البحرية تجر منه السوار والاشط) أو قرن، أو عايج ذناب الفيل، ولا يسمى غيرنا به عاجا) فاذا كانت من غير ذلك اضيفت اليه - الترغيب والترهيب ۱ (ج ۱ ص ۵۵۶) الترغيب من منع الزكاة وما جاز في زكاة اہلی ۱۲ مرتب

۱۵ (قال المنذرى) في ”نصب الراية“ (ج ۲ ص ۳۰۰) فصل في الذئب، احاديث زکوٰۃ اہلی - ولكن ما وجدناه في منافع من ”المختصر“ والمكتبة الاثرية - سانكله بل باكستان) مع انه قد ذكرنا الحديث في ”مختصر“ (ج ۲ ص ۱۴۵، باب الکتر ما ہو؟)

۱۶ زيلعي (ج ۲ ص ۳۴۰) ۱۲ م

۱۷ (ج ۱ ص ۲۱۸) باب الکتر ما ہو وزکوٰۃ اہلی ۱۲ مرتب

اَوْضاحًا مِنْ ذَهَبٍ ، فَقُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ ! اَكْثَرُ هُوَ ؟ فَقَالَ : مَا بَلَغَ اَنْ تَوْدِيَ زَكَاتَهُ فَزُكِّي فَلَيْسَ بِكَتَرٍ ؟ امام ابو داؤد نے اس پر سکوت کیا ہے جو ان کے نزدیک حدیث کے ”صحیح“ یا کم از کم ”حسن“ ہونے کی دلیل ہے۔

تیسری روایت حضرت عائشہؓ کی ہے اور یہ بھی ابو داؤد ہی میں مروی ہے ”عن عبد اللہ بن شداد بن الہاد أنه قال دخلنا على عائشة زوج النبي صلى الله عليه وسلم فقالت : دخل على رسول الله صلى الله عليه وسلم فرأى في يدي فتحات من ورق فقال : ما هذا يا عائشة ؟ فقلت : صنعتهن أتمين لك يا رسول الله ! قال : أتودين زكاتهن ؟ قلت : لا ! أو ما شاء الله ، قال : هو حصيل من النار“ یہ تینوں روایات مسلک حنفیہ پر صراحت و دلالت کرنے کے ساتھ قوی اور نہایت صحیح ہیں۔ لہذا امام ترمذی کا یہ فرمانا کہ اس باب میں کوئی حدیث صحیح نہیں ان کا تسامح ہے۔ دوسری طرف کوئی ایسی روایت موجود نہیں جو زیورات کو زکوٰۃ سے مستثنیٰ کرنے پر صراحت و دلالت کرتی ہو۔ لہذا اس باب میں حنفیہ کا مسلک نہایت قوی اور مضبوط ہے۔ وباللہ التوفیق۔

۱۰ اَوْضاح : جمع ”وضوح“ بفتح و ، نوع من الحلی من الفضة ، یجمل فی القوائم الذی یقال له فی الارردیۃ : ”پازیب“ و المراد فی الحدیث الحلی من الذہب لانه نسب الیہ ۱۲ مرتب

۱۱ اس روایت کی مکمل تحقیق کیلئے دیکھئے ”نصب الراية“ (ج ۲ ص ۳۷۱ و ۳۷۲) احادیث زکوٰۃ الحلی ۱۲ م

۱۲ (ج ۱ ص ۲۱۸) باب الکثر ما ہو زکوٰۃ الحلی ۱۲ م

۱۳ الفتحات : بالتحار المعجمة جمع ”فتحة“ وہی حلقة (حیلا) لافق (نگینہ) لہا تجعلها المرأة فی اصابع رجليها وربما صنعتها فی یدها۔ وقال بعضهم : ہی خواتم کبار کان النساء تحتمن بہا۔ الترغیب والترہیب (ج ۱ ص ۵۵۶) الترہیب من منح الزکوٰۃ وما جاز فی زکوٰۃ الحلی ۱۲ مرتب

۱۴ و اخرجه الحاكم فی ”المستدرک“ (ج ۱ ص ۳۸۹) وقال : صحیح علی شرط الشيخین ولم یخرجاه ، والدارقطنی فی سننہ (ج ۲ ص ۱۰۶) رقم ۱۰۶ (باب زکوٰۃ الحلی) وراجع للتحقیق ”نصب الراية“ (ج ۲ ص ۳۷۱) ۱۲ مرتب

۱۵ وجوب زکوٰۃ فی الحلی کے بارے میں مزید احادیث نبویہ نیز صحابہ کرام و تابعین عظام کے آثار اور ان تمام کی تحقیق کیلئے دیکھئے نصب الراية (ج ۲ ص ۳۷۲ تا ۳۷۴) احادیث زکوٰۃ الحلی ۱۲ مرتب

۱۶ جبکہ ائمہ ثلاثہ کے مسلک کو ثابت کرنے کیلئے استثنائے کثرت کا اثبات بھی ضروری ہے اس لئے کہ حضرت ابو سعید خدریؓ کی حدیث صحیح

بَابُ مَا جَاءَ فِي زَكَاةِ الْخَضِرِ وَأَوَّلِ

عن معاذٍ أَنَّهُ كَتَبَ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِأَلِهِ عَنِ الْخَضِرِ وَأَوَّلِ
هِيَ الْبَقُولُ فَقَالَ: لَيْسَ فِيهَا شَيْءٌ، اس حدیث سے استدلال کر کے ائمہ ثلاثہ اور صاحبینؒ پر
کہتے ہیں کہ ترکاری وغیرہ پر عشر واجب نہیں، ان کے نزدیک عشر صرف ان چیزوں پر جو بڑھنے والی ہوتی ہیں
ان کے برخلاف امام ابو حنیفہؒ ترکاریوں پر وجوب عشر کے قائل ہیں (لیکن امام صاحبؒ کے
 نزدیک یہ وجوب عشر دیا نہ ہے فیما بینہ و بین اللہ اور عامل کی جانب سے اس کی ادائیگی کا مطالبہ
نہیں ہوگا۔ مرتب)

امام صاحبؒ کا استدلال ارشاد باری تعالیٰ ”وَأَتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ“ کے
اطلاق سے ہے جس میں ترکاریاں بھی شامل ہیں، نیز اگلے باب (باب ماجاء فی الصدقة
فیما یستقی بالانہار وغیرہا) میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت بھی ان کا مستدل ہے یعنی

”لَیْسَ فِیْمَادُونَ خَمْسَةُ اَوْقٍ مِنَ الْوَرَقِ صَدَقَةٌ“ (خریج البخاری فی صحیحہ ج ۱ ص ۱۹۶) باب لیس فیما دون خمسہ ذود
صدقة۔ و مسلم فی صحیحہ ج ۱ ص ۲۱۵، کتاب الزکوة۔ و آخرون) اپنے عموم کے ساتھ زیورات کے اندر بھی زکوۃ
کے وجوب پر دال ہے بشرطیکہ وہ زیورات نصاب کی مقدار کو پہنچ گئے ہوں اور اس عموم سے زیورات کو
خاص کرنے کیلئے لامحالہ دلیل کی ضرورت ہوگی اور ایسی کوئی صحیح صریح دلیل ائمہ ثلاثہ کے پاس موجود نہیں البتہ
علامہ ابن الجوزیؒ نے ”التحقیق“ میں عافیہ بن ایوب عن لیث بن سعد عن ابی الزبیر کے طریق سے حضرت
جابرؓ کی حدیث مرفوع ذکر کی ہے یعنی ”لَیْسَ فِی الْحَلِی زَكَاةٌ“ لیکن یہ روایت ضعیف ہے تحقیق کیلئے دیکھئے نصیبتہ
(ج ۲ ص ۳۷۴) نیز آثار صحابہ کیلئے دیکھئے (ص ۲۷۵) نیز دیکھئے سنن کبریٰ بیہقی (ج ۴ ص ۱۳۸) باب من قال لا
زکوة فی الحلی ۱۲ مرتب عنی عنہ

حاشیہ صفحہ ۴۵۶

۱۔ خضر اوقات جمع خضر، سبزی ترکاری ۱۲ م
۲۔ اور نہ بڑھنے والی چیزوں میں بھی زکوۃ کا وجوب مطلقاً نہیں ہے بلکہ ان کا نصاب مقرر ہے۔ اور نصاب کی تفصیل
باب ماجاء فی صدقة الزرع والثمار المحبوب میں گزر چکی ہے ۱۲ مرتب
۳۔ سورۃ انعام، پارہ ۵، آیت ۱۳۱: اور اس میں جو حق (شرع سے) واجب ہے، وہ اس کے کاٹنے کے دن (مسکینوں کو) دیا کر دے

” فیما سقت السماء والعیون العشر و فیما سقی بالنضح (حوض) نصف العشر “ نیز بخاری میں حضرت ابن عمرؓ کی حدیث ہے ” عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال فیما سقت السماء والعیون اذ کان عثریا العشر و ما سقی بالنضح نصف العشر “ ان دونوں روایات میں کلمہ ” ما “ عام ہے جو ہر قسم کی پیداوار کو شامل ہے ، اور ” عثری “ سے مراد وہ درخت ہیں جو کسی نہر وغیرہ کے کنارے یا ان کے قریب ہوتے ہیں اور زمین سے خود بخود پانی چوس لیتے ہیں اور انہیں سیراب کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی ، یہ لفظ ” عاتور “ سے نکلا ہے جس کے معنی ” کاریز “ کے ہیں ۔ نیز امام عبدالرزاق نے حضرت عمر بن عبدالعزیزؓ سے نقل کیا ہے ” کتب عمر بن عبدالعزیز ان یؤخذ مما انبتت الارض من قلیل او کثیر العشر “ اس کے علاوہ مصنف ابن ابی شیبہ میں ابراہیم نخعیؓ سے مروی ہے ” فی کل شیء اخرجت الارض زکوۃ حتی فی عشر و سبجات بقل و سبجة بقل “

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے اس کا ایک جواب یہ دیا جاتا ہے کہ یہ حسن بن عمارہ کی وجہ سے ضعیف ہے ، لیکن یہ جواب حنفیہ کے اصول پر درست نہیں کیونکہ حسن بن عمارہ اکثر حنفیہ کے نزدیک مقبول ہیں کما میں فی مبحث القراءة خلف الامامؒ ۔ لہذا صحیح بات یہ ہے کہ حدیث میں مطلق وجوب عشر کی نفی مقصود نہیں بلکہ اس میں حکومت کو عشر وصول کرنے کا بار ہا ہے کہ حضرات وغیرہ

۱ (ج ۱ ص ۲۰۱) باب العشر فیما سقی من مار اسمار و المار الجاری ۱۲ م

۲ بالمہملۃ و المشلۃ المفتوحین و کسر الار و شدة التھیۃ و ہو ما یشر ب جروۃ من غیر سقی قالہ الخطابیؒ قیل: ما سئل الیہ ما المرط و قیل ما سقی بالعاتور ، والعاتور شہ نہر یجری فی الارض لیسقی بالبقول و النخل و الزرع ۔ کذا فی حاشیۃ الشیخ احمد علی السہارنفوری علی صحیح البخاری (ج ۱ ص ۲۰۱ ، باب العشر فیما سقی من مار اسمار الخ) باحالة ” العینی “ و ” اللغات “ ۱۲ مرتب

۳ مزید تحقیق کیلئے دیکھئے معارف السنن (ج ۵ ص ۲۳۴ و ۲۳۵) باب الجاری فی الصدقة فیما لیسقی بالانہار وغیرہ ۱۲ م

۴ مصنف عبدالرزاق (ج ۴ ص ۱۲۱ رقم ۷۹۶) باب الخضر ، نیز دیکھئے مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۳ ص ۱۳۹) فی کل شیء اخرجت الارض زکاۃ ۱۲ مرتب

۵ (ج ۳ ص ۱۳۹) فی کل شیء اخرجت الارض زکاۃ ۱۲ م

۶ دیکھئے احناف کی مستدل احادیث ” حضرت جابرؓ کی حدیث “ ۱۲ م

کی زکوٰۃ وصول کرنے کا اختیار مصدق کو نہیں دیا جائے گا اس کی تائید اس بات سے بھی ہوتی ہے کہ آپ نے یہ ارشاد حضرت معاذؓ کے جواب میں فرمایا تھا (کما هو مصرح فی حدیث الباب) جوین کے عالم تھے۔ واللہ سبحانہ اعلم

بَابُ مَا جَاءَ فِي زَكَاةِ مَالِ الْيَتِيمِ

ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم خطب الناس فقال : ألا من ولی یتیم؟ مال فلیتیم فیہ ولا یترکہ حتی تأکلہ الصدقة ۛ اس حدیث کی بنا پر ائمہ ثلاثہ اس بات کے قائل ہیں کہ نابالغ کے مال میں بھی زکوٰۃ واجب ہے۔ ان حضرات کا استدلال حضرت عائشہؓ کے اثر سے بھی ہے عن عبد الرحمن بن القاسم عن أبيه انه قال كانت عائشة

لہ المراد من الیتیم یتیم البی ای ذی لم یرلح الحمل وان لم یمیت البواہ ، کذا فی المعارف (ج ۵ ص ۲۳۶) ۱۲ مرتب
لہ اس بارے میں ان کا استدلال حضرت عمر بن الخطابؓ اور حضرت عائشہؓ کے آثار سے بھی ہے ، تفصیل
کھیلے دیکھئے معارف السنن (ج ۵ ص ۲۳۶ تا ۲۳۹) ونصب الرایۃ (ج ۲ ص ۳۳۲ و ۳۳۳) ۱۲ مرتب
لہ مؤطا امام مالکؒ (ص ۲۸۲) زکوٰۃ اموال الیتامی والتجارة لهم نیب۔

ان حضرات کا استدلال حضرت عمرؓ کے اثر سے بھی ہے ”عن سعید بن المسیب ان عمر بن الخطابؓ قال :
اتقوا یا موال یتامی لا تأکلہا الصدقة“ سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۱۰۰) باب وجوب الزکاة فی مال الصبی والیتیم رقم ۴۷
امام بیہقیؒ اس روایت کو نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں ”هذا اسناد صحیح و لا شواہد عن عمرؓ۔ لیکن صاحب
”جوہر نفی“ علامہ ابن الترمذیؒ فرماتے ہیں ”قلت : کیف یكون صحیحاً ومن شرط الصحة الاتصال وسعيد ولد لثلاث سنين مفين
من خلافة عمرؓ ذكره مالکؒ وانكر سماعه منه ، وقال ابن معين : رآه وكان صغيراً ولم يثبت سماع منه ، واسند
البيهقي في كتاب المدخل عن مالک انه سئل هل ادرك ابن المسيب عمرؓ ، قال : لا ولكنه ولد في زمانه ، فلما كبر اكب على المسئلة
عن شأنه حتى كأنه رآه ، ولهذا لم يخرج الشيخان لابن المسيب عن عمر شيئاً“ سنن کبریٰ بیہقی (ج ۴ ص ۱۰۷) باب
من تجب علیہ الصدقة۔۔۔ ائمہ ثلاثہ کا استدلال حضرت ابن عمرؓ کے اثر سے بھی ہے ”أنه كان يزكي مال اليتيم“
نصب الرایۃ (ج ۲ ص ۳۳۳) احادیث زکوٰۃ مال الیتیم او الصغير۔۔۔ نیز مصنف عبد الرزاق میں حضرت جابر
بن عبد اللہؓ کا اثر ہے البواہیر فرماتے ہیں ”أنه سمع جابر بن عبد اللہ يقول فيمن يلى مال اليتيم قال جابر : يعطى زكوة“
۔ (ج ۴ ص ۶۶ رقم ۶۹۸۱) باب صدقة مال الیتیم والالتماس فیہ واعطاء زکوٰۃ۔ ۱۲ مرتب عفی عنہ

تلبني أنا وأخائي يتيمين في حجرها كانت تخرج من أموالنا الزكوة :

جبکہ امام ابو حنیفہؒ، سفیان ثوریؒ اور عبداللہ بن المبارکؒ کے نزدیک میری کے مال پر زکوٰۃ نہیں، ان حضرات کا استدلال نسائیؒ اور ابوداؤد وغیرہ کی معروف روایت سے ہے ”رفع القلم عن ثلاث“ عن النائم حتى يستيقظ وعن الصغير حتى يكبر وعن المجنون حتى يعقل أو يفيق“ (اللفظ للنسائی) اس میں نابالغ کو صراحتہً غیر مکلف قرار دیا گیا ہے لہذا اس پر نماز وغیرہ دوسرے واجبات کی طرح زکوٰۃ بھی واجب نہ ہوگی اس کے علاوہ امام محمدؒ نے کتاب الآثار میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا یہ قول نقل کیا ہے ”لیس فی مال الیتیم زکوٰۃ“ اس روایت میں اگرچہ لیث بن ابی سلیم آئے ہیں جو بعض حضرات کے نزدیک ضعیف ہیں لیکن ان کے بارے میں صحیح یہ ہے کہ وہ رواۃ حسان میں سے ہیں چنانچہ

۱۔ (ج ۲ ص ۱۰۳) کتاب الطلاق، باب من لا يقع طلاقه من الأزواج۔ عن عائشة مرفوعاً ۱۲ مرتب

۲۔ (ج ۲ ص ۶۰۴) کتاب الحدود، باب في المجنون يسرق أو يعيب سراً۔ عن عائشة مرفوعاً وعن علي موقوفاً ومرفوعاً ۱۲

۳۔ صحیح بخاری (ج ۲ ص ۷۹۴) کتاب الطلاق، باب الطلاق في الأغلاق والكفر والسكران والمجنون الخ، عن علي موقوفاً

و (ج ۲ ص ۱۰۰۶) کتاب المحاربين من أهل الكفر والردة، باب لا يرحم المجنون، والمجنونة، عن علي موقوفاً۔ جامع ترمذی

(ج ۱ ص ۲۰۵) ابواب الحدود، باب ما جازفين لا يجب عليه الحد، عن علي مرفوعاً۔ سنن ابن ماجہ (ص ۱۳۷)

ابواب الطلاق، باب طلاق المعتوه والصغير والنائم۔ عن عائشة وعلي مرفوعاً ۱۲ مرتب عفی عنه

۴۔ واثرا بن مسعودؓ اخرجہ ابو عبیدہ فی کتاب الاموال (ص ۴۵۲)، كما نقل في ”بغية المعني“ على ذيل ”الزبلي“

(ج ۲ ص ۳۳۴) وابن ابی شیبہ فی مصنفہ (ج ۳ ص ۱۵۰)، من قال ليس في مال اليتيم زكوة حتى يبلغ، والبسحق

فی سننہ (ج ۲ ص ۱۰۸)، باب من تجب عليه الصدقة، كلهم من طرق ليث بن ابی سليم عن مجاهد عن ابن مسعودؓ ۱۲ مرتب

۵۔ چنانچہ امام بیہقیؒ ان کے بارے میں فرماتے ہیں ”وقد ضعفه أهل العلم بالحديث“ سنن کبریٰ بیہقی (ج ۲ ص ۱۰۸)

باب من تجب عليه الصدقة

اور حافظ ابن حجرؒ ان کا اس طرح تذکرہ کرتے ہیں ”الليث بن أبي سليم بن زعيم بالزمار والنون مصغراً، دأب

ابيه ابن، وقيل غير ذلك، صدوق، اختلط أخيراً ولم يتميز حديثه فترك، من السادسة، مات سنة ثمان و

ايعين (برمز) خت (ای اخرج احادیث البخاری فی صحیحہ معلقاً) م (مسلم) ع (اصحاب السنن الاربعہ فی

سننہم) تقریب التہذیب (ج ۲ ص ۱۳۸، حرف اللام رقم ۷) ۱۲ مرتب

خود امام ترمذی نے ”باب ما جاء في التمتع“ میں ان کی حدیث کو حسن قرار دیا ہے نیز ابواب الدعوات میں بھی ان کی تحسین کی ہے۔

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے وہ مثنیٰ بن السباح کی وجہ سے ضعیف ہے جیسا کہ امام ترمذی نے ان کے ضعف کا اعتراف کیا ہے۔ اور اگر بالفرض اس حدیث کو صحیح مان بھی لیا جائے تب بھی یہ ممکن ہے کہ اس حدیث میں تیم سے مراد وہ لڑکا ہو جو بالغ تو ہو چکا ہو لیکن سمجھ بوجھ کی کمی کی وجہ سے مال اس کے حوالہ نہ کیا گیا ہو۔ اس جیسی دوسری احادیث کا بھی یہی جواب ہے۔ واللہ اعلم (از استاد محترم)

روایۃ عمرو بن شعیب عن ابيه عن جده

قوله: وقد تكلم يحيى بن سعيد في حديث عمرو بن شعيب وقال: هو عندنا واء يحيى بن سعيد کے مذکورہ قول کی وضاحت کرتے ہوئے علامہ بخاری فرماتے ہیں:

”أن الحديث بد لث السند واء لا ان عمرو بن شعيب ضعيف فان الكلام في اسناده

لہ دیکھئے ترمذی (ج ۱ ص ۱۳۲) عن ليث عن طاووس عن ابن عباس قال: تمتع رسول الله صلى الله عليه وسلم الخ حدیث کے بعد آگے چل کر امام ترمذی فرماتے ہیں ”حدیث ابن عباس حدیث حسن“ ۱۲ مرتب

۱۳ دیکھئے ترمذی (ج ۲ ص ۲۰۳) باب ما جاء ما يقول اذا نزل منزلاً ۱۲ مرتب

۱۴ نیز علامہ بیہقی لیث بن ابی سلیم کے بارے میں فرماتے ہیں ”وہوثتہ ولكنہ قدس“ مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۱۶)

باب فی المساجد المشرفة والمزينة۔

اس کے علاوہ جن محدثین نے ان کی تضعیف کی ہے وہ ان کے آخر عمر میں مختلط ہونے کی وجہ سے کی ہوئی

اور امام ابو حنیفہ روایات کے موعود میں بہت محتاط تھے، لہذا ظاہر یہی ہے کہ انہوں نے اختلاط سے قبل کی روایت

کو لیا ہوگا۔

حضرت ابن مسعودؓ کے اثر پر ایک اعتراض یہ بھی کیا گیا ہے کہ مجاہد کا سماخ ابن مسعودؓ سے نہیں ہے علامہ بخاری

نے اس کا یہ جواب دیا ہے ”اکثر روايته (مجاہد) عن الصحابة او كبار التابعين فالصحابة عدول وليس في التابعين

الکبار کذب فلا يضر الاقطاع في مثله“ کذا فی المعارف (ج ۵ ص ۲۳۶ و ۲۳۷) ۱۲ مرتب عفی عنه

۱۳ حدیث باب اور بھی مرق سے مروی ہے اور یہ سب کے سب ضعیف ہیں دیکھئے نصب الراية (ج ۲ ص ۱۳۳۱) احادیث زکوٰۃ مال الیتیم والصغیر

۱۴ نیز حافظ ابن حجرؒ ان کے بارے میں فرماتے ہیں ”ضعيف اختلط باخوه“ تقریب التہذیب (ج ۲ ص ۲۲۸، رقم ۱۱۷) ۱۲ مرتب

۱۵ حدیث باب کی ایک اور توجیہ بھی کی گئی ہے جو ”الکوکب الدرری (ج ۱ ص ۲۳۷ و ۲۳۸) میں دیکھی جاسکتی ہے ۱۲ مرتب ۱۳

۱۴ حدیث باب کی ایک اور توجیہ بھی کی گئی ہے جو ”الکوکب الدرری (ج ۱ ص ۲۳۷ و ۲۳۸) میں دیکھی جاسکتی ہے ۱۲ مرتب ۱۳

۱۵ حدیث باب کی ایک اور توجیہ بھی کی گئی ہے جو ”الکوکب الدرری (ج ۱ ص ۲۳۷ و ۲۳۸) میں دیکھی جاسکتی ہے ۱۲ مرتب ۱۳

۱۶ حدیث باب کی ایک اور توجیہ بھی کی گئی ہے جو ”الکوکب الدرری (ج ۱ ص ۲۳۷ و ۲۳۸) میں دیکھی جاسکتی ہے ۱۲ مرتب ۱۳

”عن أبيه عن جدّه“ دون سائر اسانید، فإن الشیخین قد اخرج له من غیر
هذه الطريق روایات“

عمرو بن شعیب کی جو روایت ”عن أبيه عن جدّه“ کے طریق سے مروی ہو اس پر طویل کلام ہو
جس کا خلاصہ یہ ہے کہ محدثین کی ایک جماعت ایسی سند سے مروی روایت کو قابل استدلال نہیں
سمجھتی۔ ان حضرات محدثین کا کہنا یہ ہے کہ شعیب کا سماع اپنے دادا حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص
سے نہیں ہے۔ لیکن یہ صحیح نہیں چنانچہ امام دارقطنی اس کی تردید کرتے ہوئے فرماتے ہیں: و
قد روی عبید اللہ بن عمر العمری وهو من الاثمة العدل عن عمرو بن شعیب عن
ابیہ قال كنت جالساً عند عبد اللہ بن عمرو ف جاء رجل واستفتاه فی مسئلة،
فقال یا شعیب! امض معہ الی ابن عباس: فقد صح بهذا اسماع شعیب من
جدّه عبد اللہ وقد اثبت سماعه منه احمد بن حنبل وغيره۔ نیز مستدرک حاکم
کی ایک روایت سے بھی شعیب کا سماع عبداللہ بن عمرو سے ثابت ہوتا ہے ”عن عمرو شعیب عن
أبيه ان رجلاً أتى عبد اللہ بن عمرو ویسأله عن محرم الح“، امام حاکم اس روایت کو

۱۔ دیکھئے نصب الرایۃ (ج ۲ ص ۳۳۱ و ۳۳۲)؛ حدیث زکوٰۃ مال الیتیم۔ اور معارف السنن (ج ۵ ص ۲۳۸ و ۲۳۹) تہ
۲۔ قال ابن حبان: لا يجوز الاحتجاج عندي بما رواه عمرو بن شعیب عن أبيه عن جدّه لان هذا الاسناد لا یخلو من ارسال
وانقطاع وكلاهما لا یقوم بحجة فان عمرو بن شعیب بن محمد بن عبد اللہ بن عمرو بن العاص فاذا روی عن أبيه عن جدّه
فأراد (ای ان اراد) بجدّه محمداً فمحمداً لا صحبة له وإن اراد عبد اللہ فشعیب لم یلق عبد اللہ۔ نصب الرایۃ (ج ۲ ص ۳۳۱) تہ
۳۔ نصب الرایۃ (ج ۲ ص ۳۳۱ و ۳۳۲) م ۱۲

۴۔ غالباً یہ علامہ زیلعی کا کلام ہے م ۱۲
۵۔ وقال الدارقطني: جدّه (ای جد عمرو بن شعیب) الادنی محمد ولم یدرك رسول الله صلى الله عليه وسلم وجدّه الأعلى عمرو
بن العاص ولم یدرك شعیب وجدّه الأوسط عبد اللہ قد أدركه فاذا لم یسم جدّه احتمل ان یكون محمداً واحتمل ان یكون عمراً
فیکون فی الحالین مرسلًا، واحتمل أن یكون عبد اللہ الذی أدركه فلا یصح الحدیث ولا یسلم من الارسل إلا ان یقول
فیه عن جدّه عبد اللہ بن عمرو۔ نصب الرایۃ (ج ۲ ص ۳۳۲) م ۱۲ مرتب

۶۔ (ج ۲ ص ۶۵، کتاب البیوع) بكذا نقل فی المعارف (ج ۵ ص ۲۳۸ و ۲۳۹) م ۱۲

نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں ”ہذا حدیث آفات رواتہ حرانظ وھو کلام بالیہ فی صحۃ
سماع شعیب اس محمد عن جده عبد اللہ بن عمرؓ اھ“

یہی وجہ ہے کہ ”عمر بن شعیبؓ“ کی سند سے مروی روایات کو اکثر محدثین نے صحیح اور قابل اتنا
قرار دیا ہے جتنا نچہ حافظ عبد الغنی مصری اپنی سند سے امام بخاریؒ کے بارے میں نقل کرتے ہیں ”أنه
سئل أیحتج به فقال : رأیت احمد بن حنبل وعلی بن المدینی والحمیدی و
اسحاق بن اھویہ یحتجون به“ ”عمر بن شعیب عن ابیہ عن جدّ“ ”ما ترکہ احد
من المسلمین“ اس کے بعد امام بخاریؒ نے فرمایا ”من الناس بعدہم ؟“ — نیز حسن
ابن سفیان، اسحاق بن راہویہ سے نقل کرتے ہیں ”قال : عمر بن شعیب عن ابیہ عن جدّ
کأیوب عن نافع عن ابن عمر“ ”وعد التثیہ فی نہایة الجلالۃ من مثل
اسحاق رحمہ اللہ“

بہر حال جہور محدثین کے نزدیک اسی تمام روایات صحیح اور مقبول ہیں اگرچہ بعض حضرات نے ان
کی روایات کو ”وجادۃ“ قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ شعیب کا سماع اپنے دادا عبد اللہ سے ثابت نہیں
بلکہ ان کے پاس اپنے دادا کا صحیفہ صادقہ موجود تھا اور وہ اس سے روایات بیان کرتے تھے ۔
بہر حال جو بھی صورت ہو یہ روایات مقبول ہیں جتنا نچہ صحیفہ صادقہ کی روایات بھی مشہور کتب احادیث
میں مروی ہیں۔ واللہ اعلم ۔ (از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ مَا جَاءَ أَنَّ الْعَجَمَاءَ جَرُّهُنَّ جَبَلٌ فِي الرِّكَازِ الْخَمْسِ

العجماء جر حما جبار“ ”عجماء“ کے معنی حیوان کے ہیں اور ”جبار“

۱۔ کنزانی المعارف (ج ۵ ص ۲۳۸) ۱۲ مرتب

۲۔ حوالہ بالا ۱۲

۳۔ تفصیل کیلئے دیکھئے ”کتابت حدیث عبد رسالت و عہد صحابہ میں“ ص ۶۹ تا ۷۷ ۱۲

۴۔ العجماء البہیمۃ وسمیت العجماء لانہا لا تکلم ۱۲

۵۔ الجرح : الظاہر انہ بالفتح مصدر وبالضم اسم للمصدر ۱۲

۶۔ جبار یفیم الجیم و تنقیف البار الموصوۃ آخرہ رائد، یعنی لیس فیہ ضمان ۔ المعارف (ج ۵ ص ۲۳۹) ۱۲

کے معنی "بدر" کے۔ اور مطلب یہ ہے کہ اگر کوئی حیوان کسی کو زخمی کر دے تو یہ زخم بدر ہے اور اس کی دیت کسی پر واجب نہ ہوگی لیکن یہ حکم اس وقت ہے جبکہ حیوان کے ساتھ کوئی سائق نہ ہو، اور اگر کوئی سائق یا قائد ساتھ ہو تو مختلف حالات میں وہ ضامن ہوتا ہے جس کی تفصیل کتب فقہ میں موجود ہے۔ اور موثر کا ذرا یور ہر صورت میں ضامن ہوتا ہے۔ چاہے موثر نے پیچھے سے نقصان پہنچایا ہو یا سامنے سے۔ تفصیل تلمیح المہم میں دیکھ لی جائے۔

پھر امام شافعیؒ کا مسلک یہ ہے کہ حیوان کا لگا یا ہوا زخم اس وقت بدر ہوگا جب اس نے دن کے وقت کسی کو زخمی کیا ہو اور اگر رات کے وقت زخمی کیا تو اس کا ضامن مالک پر آئے گا خواہ مالک جانور کے ساتھ نہ ہو کیونکہ رات کے وقت مالک کا فرض ہے کہ وہ جانور کو باندھ کر رکھے۔

لیکن حنفیہ کے نزدیک دن اور رات کے حکم میں کوئی تفریق نہیں، چنانچہ حدیث باب کا عموم حنفیہ کی تائید کرتا ہے۔

۱۔ و مذہب مالک کا الشافعیہ۔ کما نقل فی المعارف (ج ۵ ص ۲۴۰) ۱۲ م

۲۔ یہ تفصیل امام شافعیؒ نے ایک حدیث مرفوعہ سے اخذ کی ہے "عن ابن شہاب عن حزام بن سعید (الحلہ حرام بن سعد أو حرام بن ساعدۃ۔ کما فی التقریب ج ۱ ص ۱۵۷ رقم ۱۹) بن محمّد بن أن ناقة للبرار بن عازب دخلت حظ رجل فأفسدت فيه فقضى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن علي أبل الحواظ حفظها بالنهار وأن ما أفسدت المواشي بالليل ضامن علي أبلها" موطا امام مالک (ص ۶۴۲) کتاب الأقضية، باب القضاء فی الفواری والحریسة۔

سنن أبی داؤد میں یہ روایت اس طرح مروی ہے "عن حرام بن محمّد الانصاری عن البرار بن عازب۔ قال كانت زنا ناقة فناريت فدخلت حظاً فأفسدت فيه فكم رسول الله صلى الله عليه وسلم فيها فقضى أن حفظ الحواظ بالنهار علي أبلها وأن حفظ الماشية بالليل علي أبلها، وأن علي أبل الماشية ما أصابت ماشيتهم بالليل (ج ۲ ص ۵۰۲ و ص ۵۰۳ آخر حدیث فی کتاب البیوع، باب المواشي تفسد زرع قوم) نیز دیکھئے سنن ابن ماجہ (ص ۱۶۸، الباب الاحکام، باب الحكم فيما افسدت المواشي)۔

۳۔ و اجاب عنه الحنفية بأن حرام بن محمّد مجهول ولم يسمع من البرار۔ کما فی المعارف (ج ۵ ص ۲۴۰) نقلًا عن فتح الباری (ج ۱۲ ص ۲۶۸)۔ (لیکن یہ جواب مخدوش ہے اس لئے کہ یہ روایت دوسری کتب حدیث کے علاوہ موطا امام مالک میں بھی مروی ہے۔ کما مر ۱۲ مرتب

۴۔ وقد ذكر الشيخ الأئمة رواية للحنفية عن "إمام أبي القاسم شبل قول الشافعي۔ ولعل الحكم منوط بالعرف فلو جرت العادة بإرسال المواشي ليلاً وجبها نهاراً انعكس الحكم۔ کما فی فتح الباری (ج ۱۲ ص ۲۶۹) و دیکھئے معارف السنن (ج ۵ ص ۲۴۰ و ۲۴۱) ۱۲

باب المواشي تفسد زرع قوم (ص ۵۰۳) و باب المواشي تفسد زرع قوم (ص ۵۰۳) و باب المواشي تفسد زرع قوم (ص ۵۰۳)

والمعدن جبار ” حنفیہ کے نزدیک اس جملہ کا مطلب یہ ہے کہ اگر کوئی شخص کسی کان میں گر کر ہلاک ہو جائے یا اس کو کوئی زخم آجائے تو اس کا خون ہر ملے اور صاحب معدن پر کوئی ضمان نہیں۔

لیکن امام شافعیؒ اس جملہ کا مطلب یہ بیان فرماتے ہیں کہ معدن پر کوئی زکوٰۃ یعنی خمس وغیرہ نہیں ہے، **درسیاتی تفصیل**۔

والبترجبار ” یعنی اگر کوئی شخص کنویں میں گر کر ہلاک یا زخمی ہو جائے تو وہ ہر ملے بشرطیکہ یہ کنواں کسی نے اپنی مملوک زمین میں کھودا ہو (یا دوسرے کی زمین میں مالک کی اجازت سے کھودا ہو یا صحرا وغیرہ میں راستہ سے ہٹ کر ایسی زمین میں کھودا ہو جو کسی کی مملوک نہ ہو۔ مرتب)

وفی الرکاز الخمس ” رکاز لغتاً مرکوز کے معنی میں ہے اور ہر اس چیز کو کہتے ہیں جو زمین میں گاڑی یا دفن کی گئی ہو۔ اس میں مدفون خزانہ باتفاق داخل ہے چنانچہ اگر کسی شخص کو کہیں مدفون خزانہ ملا تھ آجائے تو بالاتفاق اس کا خمس بیت المال کو دینا واجب ہے کیونکہ ظاہر یہ ہے کہ مدفون خزانہ مسلمانوں سے پہلے کافروں کی ملکیت رہا ہوگا۔ لہذا وہ مال غنیمت کا ایک جز ہے جس پر خمس واجب ہوتا ہے۔ البتہ اس میں اختلاف ہے کہ ”رکاز“ کے لفظ میں معدن بھی شامل ہے یا نہیں؟ ہمارے نزدیک شامل ہے لہذا ”وفی الرکاز الخمس“ کے جملہ سے جہاں وفیتہ جاہلیت میں خمس کا ثبوت ہوگا وہیں اس سے معدن پر بھی خمس کا واجب ہونا ثابت ہوگا۔

لیکن شافعیہؒ کہتے ہیں کہ رکاز میں معدن شامل نہیں لہذا اس پر کوئی زکوٰۃ نہیں اور وہ حدیث باب کے گذشتہ جملہ ”المعدن جبار“ کے یہی معنی بیان کرتے ہیں کہ معدن پر کچھ واجب نہیں۔

۱۔ مثلاً: رجل استاجر حافر الاستخراج المعدن فانهار عليه فمات فدمه يدر الاثمان عليه من القود والدية۔ المعارف (ج ۵ ص ۲۴۱) ۱۲ مرتب

۲۔ معدن اسے کہتے ہیں جو مخلوق فی الارض ہو۔ اس سے متعلق تفصیل کیلئے دیکھئے عمدة القاری (ج ۹ ص ۱۰۳) باب فی الرکاز الخمس ۱۲ مرتب

۳۔ یہ لفظ رکن زکر باب ”نصر“ سے ماخوذ ہے اس کے معنی میں غرز فی الارض و نصب فیہا ۱۲

۴۔ ہذا حیثما یوجد فی اکثر سمة الکفر لکن ان وجد فیہ علامۃ الاسلام فهو فی حکم اللقطة ۱۲ مرتب

اس معاملہ میں حنفیہ کا مسلک لغت، روایت اور روایت ہر اعتبار سے رائج ہے۔
 لغت اس لئے کہ علامہ ابن منظور اترقیؒ نے لسان العرب میں ابن الاغرابی کے حوالہ سے لکھا ہے
 کہ لفظ ”رکاز“ کا اطلاق مدفون خزانہ کے علاوہ معدن پر بھی ہوتا ہے اور علامہ ابن الاثیر جزیریؒ بھی
 اسی کے قائل ہیں، نیز امام ابو عبید قاسم بن سلامؒ جو بڑے یارے کے محدث بھی ہیں اور امام
 لغت بھی، انہوں نے بھی یہی قول اختیار کیا ہے اور اپنی ”کتاب الاموال“ میں اسی قول کو ترجیح دی ہے
 کہ معدن پر غمّس واجب ہے۔

اور روایت اس لئے رائج ہے کہ اول تو حدیث باب میں ”وفی الرکاز الخمس“ کا جملہ
 مسلک حنفیہ کی تائید کرتا ہے، دوسرے امام ابو عبید نے کتاب الاموال میں ایک روایت نقل
 کی ہے ”عن عبد اللہ بن عمرؓ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم سئل عن المال یوجد
 فی الخرب العادی فقال فیہ وفی الرکاز الخمس“ اس حدیث میں رکاز سے مراد سوائے
 معدن کے اور کچھ نہیں ہو سکتا، کیونکہ مدفون خزانہ کا ذکر ”فیہ“ میں آچکا ہے اور رکاز کا اس
 عطف کیا گیا ہے اور عطف مغایرت کا تقاضا کرتا ہے، ثابت ہوا کہ ”وفی الرکاز الخمس“
 میں رکاز سے مراد دفینہ نہیں بلکہ معدن ہے نیز علامہ عینیؒ نے امام ابو یوسفؒ کے حوالہ سے حضرت

۱۔ ”مسئدہ الرکاز“، ہذا اول مسئدہ اختصر فیہا البخاری علی ابی حنیفہؒ و ذکرہ بنسختہ ”وقال بعض الناس“ قال
 الحافظ فی الفتح (ج ۳ ص ۲۸۸، باب فی الرکاز الخمس) : قال ابن التین : المراد ببعض الناس ابو حنیفہ قلت :
 و ہذا اول موضع ذکرہ فیہ البخاری بہذہ الصیغۃ و یحتمل ان یرید بہ ابو حنیفہ وغیرہ من الکوفیین ممن قال بذلک
 و راجع لمزید التفصیل المعارف للبغوی (ج ۵ ص ۲۴۱ و ما بعد) والحمد للعلی (ج ۹ ص ۱۰۰) ۱۲ مرتب

۲۔ (ج ۷ ص ۲۲۳) کما نقل فی ”المعارف“ (ج ۵ ص ۲۴۵) ۱۲ م
 ۳۔ چنانچہ فرماتے ہیں ”المعدن والرکاز واحد۔ کذا فی العینی (ج ۹ ص ۱۰۰) باب فی الرکاز الخمس ۱۲ م
 ۴۔ و ردّہ (ابو عبید) فی کتاب الاموال عن علی و الزہری (ص ۳۳ و ۳۴)۔ کذا فی ”المعارف“ (ج ۵ ص ۲۴۵ و ۲۴۶)
 مزید تفصیل کیلئے دیکھئے عمدة القاری (ج ۹ ص ۱۰۰) باب فی الرکاز الخمس ۱۲ مرتب
 ۵۔ (ص ۳۴۰) کما نقل فی المعارف (ج ۵ ص ۲۴۶) ۱۲ م

۶۔ خود امام ابو عبید مذکورہ بالا حدیث کو اپنی کتاب میں ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں ”فقد بین لنا الآن ان الرکاز سوی
 المال المدفون بقوله ”وفی الرکاز الخمس“ فبعل الرکاز غیر المال فعلم بہذا ان المعدن۔ معارف ابن (ج ۵ ص ۲۴۶) ۱۲ م

ابو ہریرہؓ کی روایت نقل کی ہے "قال قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم في الركاز الخمس قيل : وما الركاز يا رسول الله ؟ قال : الذهب الذي خلت به الله تعالى في الارض يوم خلقت " یہی روایت بیہقیؒ نے "المعرفة" میں ان الفاظ کے ساتھ ذکر کی ہے "الركاز الذي يثبت بالارض : البته حضرت ابو ہریرہؓ کی اس روایت امام بیہقیؒ نے عبد اللہ بن سعید قبری کی وجہ سے ضعیف قرار دیا ہے۔ لیکن مختلف آثار سے حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت کو قوت حاصل ہو جاتی ہے۔

نیز آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت وائل بن حجر رضی اللہ عنہ کو یمن کا گورنر بناتے وقت جو صحیفہ لکھ کر دیا، اس میں الفاظ یہ ہیں :- "وفي السيوب الخمس" اس کی تشریح کرتے ہوئے علامہ ابن اثیر جزیریؒ لکھتے ہیں :- "والسيوب الركاز، وهو المال المدفون في الجاهلية، او المعدن، جمع سبب، وهو العطاء، لأنه من فضل الله تعالى على من اصابه، وقيل : السيوب عروق من الذهب والفضة تسبب في المعدن، أي تجري فيه" (مناہل الطالب لابن الاثيرؒ - ص ۷۲) وراجع للحديث غريب الحديث لأبي عبيد (ج ۱ ص ۲۱۱)۔ اور درایۂ حنفیہ کا مسلک اس لئے رائج ہے کہ کنز مدفون پر خمس واجب ہو نیکی علت معدن میں بھی پائی جاتی ہے اور وہ علت یہ ہے کہ کنز مدفون (ان وجد فيه سمۃ کفر) کو مشرکین کا مال شمار کیا گیا ہے اور مال غنیمت میں شمار کر کے دوسرے غنائم کی طرح اس پر بھی خمس واجب کیا گیا ہے یہی علت معدن میں بھی موجود ہے۔

لہ عمدۃ القاری (ج ۹ ص ۱۰۳) باب فی الركاز الخمس ۱۲ م
لہ عینی (ج ۹ ص ۱۰۳) باب فی الركاز الخمس، نیز امام دارقطنی نے "علل" میں یہ روایت ان الفاظ کے ساتھ ذکر کی ہے "الركاز الذي يثبت على وجه الارض" البته اس حدیث پر امام دارقطنی نے کلام کیا ہے۔
نیز حمید بن زنجویہ نسائی نے اپنی کتاب الاموال میں حضرت علیؓ بن ابی طالب کے بارے میں نقل کیا ہے "انه جعل المعدن ركازا و واجب فيه الخمس۔ دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۹ ص ۱۰۳)

اس کے علاوہ مکحولؒ نقل کرتے ہیں "ان عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ جعل المعدن بمنزلة الركاز في الخمس" امام بیہقیؒ نے اس پر انقطاع کا اعتراف کیا ہے۔ دیکھئے سنن کبریٰ بیہقیؒ (ج ۴ ص ۱۵۳) باب من قال المعدن ركاز في الخمس۔ اگرچہ امام بیہقیؒ نے اس پر انقطاع کا اعتراف کیا ہے پھر بھی اس سے مسلک حنفیہ کی تائید ہر حال ہو جاتی ہے، بلکہ علامہ عینیؒ نے تولد سے بیہقیؒ ہی کے حوالے سے بغیر کسی کلام کے بطور تائید و استدلال ذکر کیا ہے۔ دیکھئے عمدہ (ج ۹ ص ۱۰۳) ۱۲ مرتب
لہ جانیچہ فرماتے ہیں "انما رواه عبد الله بن سعيد القبري وعبد الله بن القتي ان اس حدیث فلا يجعل خبر رجل قد اتفق

الناس حدیثہ حجة" بیہقیؒ (ج ۴ ص ۱۵۲) ۱۲ مرتب

لہ جس کی کسی قدر تفصیل پچھلے حاشیہ میں آچکی ہے ۱۲ م

امام شافعیؒ کے پاس اپنے مسلک پر استدلال کے لئے صرف ایک محتمل روایت ہے وہ ہے ”المعدن جبار“ جس کا مطلب وہ یہ بتاتے ہیں کہ معدن پر زکوٰۃ نہیں ہے، لیکن ”المعدن جبار“ کی یہ تفسیر حدیث کے سیاق و سباق کے خلاف ہے کیونکہ اس جملہ سے پہلے بھی اور اس جملہ کے بعد بھی دیت کے احکام کا بیان ہو رہا ہے جس کا تقاضا یہ ہے کہ ”المعدن جبار“ کا بھی یہی مطلب ہو کہ معدن میں گر کر ہلاک یا زخمی ہونا ہر ہے۔ اس کے علاوہ بعض معدن ایسی ہیں جن پر امام شافعیؒ بھی وجوب خمس کے قائل ہیں۔ مثلاً معدن ذہب اور معدن فضہؒ، گویا ”المعدن جبار“ کی خود اپنی بیان کردہ تفسیر کے عموم پر شافعیہ کا عمل نہیں ہے، اس کے برخلاف حنفیہ کی تفسیر اگر اختیار کیا جائے تو اس کوئی اشکال وارد نہیں ہوتا۔ اب صرف ایک سوال رہ جاتا ہے کہ ”وفی الرکاز الخمس“ کا ما قبل کے جملوں سے کیا ربط ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ جب آپؐ نے ”المعدن جبار“ فرمایا تو اس سے کسی کو یہ دہم ہو سکتا تھا کہ اس کے معنی یہ ہوں کہ معدن پر کچھ واجب نہیں جیسے کہ امام شافعیؒ کو اسی معنی کا مخالطہ لگا ہے اس دہم کو دور کرنے کے لئے آپؐ نے ”وفی الرکاز الخمس“ کا اضافہ فرمایا۔ واللہ سبحانہ اعلم۔

فائدہ اسلام نے مقدار پر زکوٰۃ کی تعیین میں اس بات کا خیال رکھا ہے کہ جس مال کے حصول میں جتنی دشواری ہو اس پر زکوٰۃ اتنی ہی کم واجب ہو، چنانچہ سب سے سہل الحصول مال کنز مدفون یا معدن ہے، لہذا اس پر سب سے زیادہ شرح غائد کی گئی ہے یعنی خمسؒ، پھر اس سے کچھ زیادہ مشقت اس زرعی پیداوار کے حصول میں ہوتی ہے جو بارانی زمین میں اگائی گئی ہو چنانچہ اس پر

لہ ثم قال اشافعیہ لوکان فی المعدن الخمس ایضا لوقع التعبير بقوله: ”وفیه الخمس“ بالضمیر، ومکن حاجۃ الی اعادۃ لفظ ”الرکاز“ ویقول الحنفیہ: المعدن خاص لا یشتمل وفین الجاہلیۃ، فکان حق التعبير أن یقال: ”وفی الرکاز الخمس“ لکی یشتمل المخلوق والمدفون معاً۔ کذا فی المعارف (ج ۵ ص ۲۴۳) ۱۲ مرتب

۱۱ چنانچہ اس سے پہلے کا جملہ ہے ”اجبار جرح جبار“ یعنی جانور کا لگایا ہوا زخم ہر ہے۔ اور اس کے بعد کا جملہ ہے ”البر جبار“ یعنی اگر کوئی شخص کنویں میں گر کر ہلاک یا زخمی ہو جائے تو وہ ہر ہے ۱۲ مرتب

۱۳ تفصیل کے لئے دیکھیے عینیؒ (ج ۹ ص ۱۰۳) ومعارف السنن (ج ۵ ص ۲۴۶) ۱۲ م

۱۴ کما فی حدیث الباب ۱۲ م

اس سے کچھ کم شرح یعنی عشر لگایا گیا، پھر اس سے کچھ زیادہ مشقت اس زمین کی زرعی پیداوار میں ہوتی ہو جو کنویں وغیرہ سے سیراب کی جاتی ہے چنانچہ اس پر اس سے بھی کم شرح یعنی بیسواں حصہ مقرر کیا گیا اور سب سے زیادہ مشقت نقد روپیہ کے حصول میں ہوتی ہے اس لئے اس پر سب سے کم شرح عائد کی گئی ہے یعنی چالیسواں حصہ۔ واللہ اعلم

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْخَرْصِ

إِذَا خَرَصْتُمْ فَخُذُوا ۖ خَرْصُ كَيْلٍ مَعْنَىٰ أُنْزِلَ لَكُمْ كَيْلُ الْخَرْصِ ۖ وَكَتَابُ الزَّكَاةِ

۱۔ چنانچہ پیچھے حضرت ابو ہریرہؓ کی مرفوع روایت گذر چکی ہے ”فیماسقت السمار والعیون العشر“۔ (ترمذی ج ۱ ص ۱۰۹، باب ماجاء فی الصدقة فیما یستقی بالانہار وغیرہ) ۱۲ م

۲۔ چنانچہ پیچھے حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت مرفوعہ میں گزر چکا ہے ”وفیماسقی بالنفع ففیہ نصف العشر“ یعنی جسے ڈول وغیرہ سے سیراب کیا گیا ہو اس میں نصف عشر ہو۔ (ترمذی ج ۱ ص ۱۰۹، باب ماجاء فی الصدقة فیما یستقی بالانہار وغیرہ) ۱۲ م

۳۔ چنانچہ پیچھے حضرت علیؓ کی روایت مرفوعہ گذر چکی ہے ”فاذا بعت ما تین ففیہا خمسة دراهم“ (ترمذی ج ۱ ص ۱۲۱، باب ماجاء فی زکوۃ الذهب والورق) ۱۲ م

۴۔ اتفاق، کل من الائمة الاربعة علی عدم جواز الخرص فی المزارعة علی عدم الجواز فی المساقاة فلا یجوز الخرص من المالك والمزارع ولا بین المالك والمساقی۔ وانما الخلاف فی الخرص علی ارباب الثمار، یبحث جل من ہتہ بیت المال۔

فذهب الیہ المجازیون مع الخلاف بینہم ایضاً علی وجہ کثیرہ۔

فقیل واجب وقیل مستحب۔ وہل یختص بالخل؟ أو یلحق بالعنب؟ أو یم کل ما یتفتح بہ رطباً و جافاً؟ وہل یمضی قول الخارص أو یرجح ما آل الیہ الحال بعد الجفاف؟ الاول قول مالک وطائفة، والثانی قول الشافعی واتباعہ۔ وہل یکنی خارص واحد عارف ثقتہ أو لا یدر من اثنین، قولان للشافعی۔ وہل ہو اعتبار أو تقمین؟ كذلك قولان للشافعی۔ وہل یحاسب اصحاب الزرع والثمار بما اکلوا قبل الجذاذ أم لا؟ وہل یؤخذ قدر العواری والصف وما فی معناه أم لا؟ وہل إذا غلط الخارص ما ذاب حکم بہ؟ ہل یؤخذ بقولہ أم لا؟ وہل یمزم الخارص أن یتک التثاویث أم لا؟ قیل بالاول قال احمد واسحاق واللیث والثانی مالک و الشافعی۔ فہذہ وجہ ثمانیۃ خلافیۃ بین الفقہار، راجع للتفصیل المعارف (ج ۵ ص ۲۲۷ و ۲۲۸)

۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

اصطلاح میں اس کا مطلب یہ ہے کہ حاکم کھیتوں اور باغوں میں پھلوں کے پکنے سے پہلے ایک آدمی بھیجے جو یہ اندازہ لگائے کہ اس سال کتنی پیداوار ہو رہی ہے۔

پھر امام احمدؒ کے نزدیک خرص کا حکم یہ ہے کہ اندازہ سے جتنی پیداوار ثابت ہو اتنی پیداوار کا عشر اسی وقت پہلے سے کٹے ہوئے پھلوں سے وصول کیا جاسکتا ہے۔

لیکن امام شافعیؒ یہ فرماتے ہیں کہ محض اندازہ سے عشر نہیں وصول کیا جاسکتا بلکہ پھلوں کے پکنے کے بعد دوبارہ وزن کر کے حقیقی پیداوار معین کی جائے گی اور اُس سے عشر وصول کیا جائے گا مالکیہ کا مسلک بھی شافعیہ کے مطابق ہے اور امام ابو حنیفہؒ سے اس بارے میں کوئی روایت مروی نہیں لیکن حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ قواعد سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس بارے میں حنفیہ کا مسلک بھی شافعیہ کے مطابق ہے۔

امام احمدؒ کا استدلال حدیث باب میں ”إِذَا خَرَصْتُمْ فَخَذُوا“ کے الفاظ سے ہے، نیز اسی باب میں عتاب بن اسیدؓ کی روایت سے بھی ان کا استدلال ہے ”أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ فِي زَكَاةِ الْكُرْمِ أَنْهَاتُ خَرَصٍ كَمَا يَخْرَصُ النَّخْلُ ثُمَّ تَوَدَّى زَكَاةُ زَيْبًا كَمَا تَوَدَّى زَكَاةُ النَّخْلِ تَمْرًا“

جہور کا استدلال اُن احادیث سے ہے جن میں بیع مزابنہ سے منع کیا گیا ہے اور یہ احادیث صحیح اور تقریباً مشہور کے درجہ میں ہیں جبکہ اس باب کی بیشتر احادیث سنداً متکلم فیہ ہیں لہذا

۱۔ قال ابن قدامة في المغني (ج ۲ ص ۷۰۶)، باب زكاة الزروع والثمار، فصل الخرص وشروطه عند بدو الصلاح؛ وقال اهل الرأي: الخرص ظن تخمين لا يلزم به حكم وانما كان الخرص تنويهاً للذاكرة لتلايخونوا، فاما أن يلزم به حكم فلا. ثم مزابنة درخت پر پڑی ہوئی کھجوروں کو کٹی ہوئی کھجوروں کے عوض میں فروخت کرنے کو کہتے ہیں ۱۲ مرتب۔
 ۲۔ چنانچہ مزابنہ کی ممانعت کے بارے میں حضرت ابوسعید خدریؓ، حضرت انسؓ، حضرت عبداللہ بن عمرؓ اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی روایات صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۹۱)، کتاب البیوع، باب بیع المزابنة میں دیکھی جاسکتی ہیں، نیز ترمذی (ج ۱ ص ۱۸۱)، ابواب البیوع، باب ما جاز فی النہی عن المحاقلة والمزابنة میں حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے ”نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن المحاقلة والمزابنة۔ ۱۲ مرتب عن عند۔“
 ۳۔ دیکھئے ترمذی (ج ۱ ص ۸۰) اس موضوع سے متعلق احادیث اور ان کی اسناد کی تحقیق کا موقع نہ مل سکا۔ ۱۲ مرتب۔
 ۴۔ کنز الدین من معارف السنن (ج ۵ ص ۲۳۷) دکن بیخلافہ ماذکر الخطاب فی معالم السنن (ج ۲ ص ۲۱۲) جہاں ذکر ان مذہب الشافعی ان المقدار الخرص هو المعبر، غیر اذ یؤخذ عند الجذاذ فلیتنبہ ۱۲ از اساذ معترم زید محمد

ان کی وجہ سے مزاحنہ کی صحیح اور سریح احادیث کو نہیں چھوڑا جاسکتا بالخصوص جبکہ وہ ایک اصل کلمہ پر مشتمل ہوں۔

پھر خرص کا فائدہ صرف یہ ہے کہ حکومت کو پہلے سے اندازہ ہو جائے کہ اس سال کتنی پیداوار ہوئی ہے اور اس پر کتنا عشر واجب ہوگا نیز اس طرح مالکوں کے پیداوار کو چھپانے کا سد باب بھی ہو جاتا ہے۔

ودعوا للثلث فان لم تدعوا للثلث فدعوا للربع : اس جملہ کا مطلب ہر فقہ نے اپنے اپنے مسلک کے مطابق بیان کیا ہے۔

امام احمد کے نزدیک اس کا مطلب یہ ہے کہ جب خرص کے ذریعہ عشر وصول کیا جاتا ہو تو اندازہ سے جتنی پیداوار ثابت ہوئی ہو عشر وصول کرتے وقت اس میں سے ایک تہائی یا ایک چوتھائی چھوڑ کر باقی کا عشر وصول کرنا چاہئے کیونکہ ایک تو اندازہ میں غلطی کا احتمال ہے دوسرے یہ بھی ممکن ہے کہ پھلوں کے پکتے پکتے کچھ مقدار خراب ہو جائے، لہذا احتیاطاً ایک تہائی یا ایک چوتھائی چھوڑ کر باقی سے عشر وصول کیا جائے گا۔

اور ابن عربی مالکی اس کا مطلب یہ بتاتے ہیں کہ جب خرص کے بعد پھل پک جائیں

تو وہ یہ کہ بیج مزاحنہ لازماً تخمینہ ہی سے ہو سکتی ہے جس میں تقاضل کا احتمال ہے جو رہا ہونے کی وجہ سے ناجائز ہے اور خرص میں بھی یہی صولت ہے واللہ اعلم ۱۲ مرتب

۱۱ تفصیل کیلئے دیکھئے معارف السنن (ج ۵ ص ۲۵۰) ۱۲ مرتب

۱۳ ذکر الحافظ فی الفتح (ج ۳ ص ۲۷۴) باب خرص التمر عن مالک واثافعیؒ اَنہ لا یتربک لہم شیء فکا نہما لم یریا العمل بہذا الحدیث (۱۱ حدیث الباب)۔ قال الشیخ (الآئود) اثنافعیؒ یرى العمل لعلہ لم یقف الحافظ ذکرہا ہوا مشہور عن اثنافعیؒ کمایدل علیہ لفظہ فی الفتح، والقول بہ (ای قول العمل بحدیث الباب) حکاہ الماوردی، قال فی شرح المہذب (ج ۵ ص ۴۷۹) لکن فی حکایۃ الماوردی اَنہ یتربک الثلث والربع، کذا فی المعاری (ج ۵ ص ۲۵۰) جس کا مطلب یہ ہے کہ امام شافعیؒ کے نزدیک بھی تخمینہ لگاتے ہوئے ایک تہائی یا چوتھائی کو عشر مستثنیٰ کر دیا جائے گا اگرچہ بقول حافظ امام شافعیؒ کا مشہور قول یہ ہے کہ خرص کے وقت کسی مقدار کو مستثنیٰ نہیں کیا جائے گا ۱۲ مرتب

اور عشر وھول کرنے کا وقت آجائے تو زمیندار یا کاشتکار نے جتنی مؤونت پیداوار کے لئے اٹھائی ہو اس کو مستثنیٰ کر کے باقی پر عشر لگایا جائے گا اور چونکہ اس دور میں مؤونت عموماً پیداوار کا ثلث یا رُبع ہوتی تھی اس لئے اس مقدار کا ذکر کر دیا گیا۔

صاحبینؒ کے نزدیک مؤونت کی مقدار تو عشر سے مستثنیٰ نہیں ہوتی البتہ اتنی مقدار مستثنیٰ ہوتی ہے جتنی مالک زرع اور اس کے اہل و عیال کے گزارہ کے لئے کافی ہو اور یہ مقدار چونکہ ثلث یا رُبع کے مساوی ہوتی تھی اس لئے خاص طور پر ثلث یا رُبع کا ذکر کر دیا گیا۔

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک چونکہ پیداوار کی کوئی مقدار عشر سے مستثنیٰ نہیں لہذا ان کے نزدیک اس جملہ کا مطلب یہ ہے کہ جس وقت پیداوار کا اندازہ لگایا جا رہا ہو تو اندازہ لگانے میں حقیقی مقدار سے ایک تہائی یا ایک چوتھائی کم کا اندازہ لگانا چاہئے کیونکہ بھپوں کے پکنے تک اتنی مقدار کے سوکھ جانے یا جمع جانے کا احتمال ہے۔

مالکیہ میں سے ایک جماعت کے نزدیک حدیث باب کے مذکور بالا جملہ کا مطلب یہ ہے کہ ایک تہائی یا چوتھائی مقدار کے بارے میں مالک کو یہ اختیار ہے کہ وہ خود فقرار کو دے اور اس کے لئے یہ ضروری نہیں کہ وہ اس مقدار کو بھی بیت المال کے سپرد کر دے۔ واللہ اعلم

بَابُ فِي الْمُعْتَدِي فِي الصَّدَقَةِ

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: المعتدي في الصدقة كمانعها۔
صدقہ نامل اور مالک کے درمیان دائر ہوتا ہے، چنانچہ صدقہ سے متعلق ان دونوں کی کچھ ذمہ داریاں ہیں اب اگر عامل حق سے زائد طلب کرے یا عمدہ ترین چیز کا مطالبہ کرے تو ایسا عامل مانع زکوٰۃ کے حکم میں ہے، چنانچہ مانع زکوٰۃ کی طرح یہ بھی گنہگار ہوگا، حدیث باب میں

۱۔ خرص سے متعلق مباحث کی تفصیل کیلئے دیکھئے (۱) المغنی لابن قدامہ (ج ۲ ص ۶۰۶ تا ۶۱۰) باب زکوٰۃ الزروع والثمار

(۲) فتح الباری (ج ۳ ص ۳۷۱ تا ۳۷۲) باب خرص التمر

(۳) عمدۃ القاری (ج ۹ ص ۶۴ تا ۶۹) باب خرص التمر ۱۲ مرتب

یہ مانع زکوٰۃ سے مراد وہ شخص ہے جس پر زکوٰۃ واجب ہو چکی ہو لیکن وہ ادا نہ کرتا ہو ۱۲ م

۳۔ اس لئے کہ حدود اللہ سے تجاوز کرنے میں دونوں شریک ہیں ۱۲ م عہ شرح باب از مرتب ۱۲

”المعتدی فی الصدقة“ سے یہی عامل مراد ہے۔

بعض حضرات نے کہا کہ ”المعتدی فی الصدقة“ سے مراد۔ عامل ہے جو صدقہ وغیرہ غیر مستحق پر خرچ کر دیتا ہے، لیکن پہلے والے معنی زیادہ انسب ہیں یعنی ”من يأخذ ماله من حق“ وجہ یہ ہے کہ حدیث باب میں عامل بغیر الحق کا تذکرہ ہے جس کا تقابل، اس الحق کے ساتھ ہے اور عامل بالحق کا تذکرہ پچھلے باب میں حضرت رافع بن خدیج کی روایت میں ہے یعنی ”العامل علی الصدقة بالحق كالغازی فی سبیل اللہ حتی یرجع إلی مدینہ“ اس روایت میں عامل بالحق سے مراد ”من يأخذ ماله حق“ ہے جس کا تقاضا یہ ہے کہ حدیث باب میں ”المعتدی“ سے مراد ”من يأخذ ماله من حق“ ہو (تاکہ تقابل واضح ہو جائے) نہ کہ ”الذی یعطیها غیر مستحقہا“ اس لئے کہ اگر ”المعتدی“ سے یہ دوسرے والے معنی مراد ہوں تو اس کا تعلق عامل اور فقیر سے ہوگا سکہ عامل بالحق کا تعلق مالک سے ہے اس طرح تقابلی درست نہ ہو سکے گا، اس کے برعکس اگر ”المعتدی“ کے معنی ”من يأخذ ماله من حق“ کے ہوں تو اس کا تعلق بھی عامل اور مالک سے ہوگا جیسا کہ عامل بالحق کا تعلق بھی مالک سے ہو گا مہم۔ پھر حدیث باب میں ”معتدی فی الصدقة“ کو جو مانع زکوٰۃ کے مستاہ قرار دیا گیا ہے اس کی وجہ مشابہت یہ ہے کہ عامل اگر کبھی مستحب ترین مال زکوٰۃ میں رسول کرلے یا حق سے زیادہ لے لے تو اس میں اس کا خطرہ ہوتا ہے کہ مالک گنہگار اگلے سال زکوٰۃ کی نہ ادا کرے اور زکوٰۃ کی وصولیابی ہو، مال کی نہ زیادتی قرار کی محرومی کا سبب بن جائے، ظاہر ہے کہ یہ محرومی، مال کی زیادتی کی وجہ سے ہوئی جس کی وجہ سے عامل، مانع زکوٰۃ کے درجہ میں آجائے گا اور یہ کہنا درست ہوگا ”المعتدی فی الصدقة کما نفعھا“ واللہ اعلم (از مرتب عفا اللہ عنہ)۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي رُضَى الْمَصَدَّقِ

ذات البین صلی اللہ علیہ وسلم: اذا اناك المصدق فلا یفارتکم الزعن

ضی“ اسلام نے زکوٰۃ کی ادائیگی اور اس کی وصولیابی کے سلسلے میں عام اور مالک دونوں کو

نہ مبین“ باب ما جاء فی رضاء“ (سندہ بالحق)۔

۱۲۱ باب کی شرح مارفتہ از موزی (ج ۳ ص ۱۴۵ و ۱۴۶) اور معارف السنہ (ج ۵ ص ۲۵۴) سے ماخوذ ہے۔

کچھ آداب سکھائے ہیں، چنانچہ جہاں عام کو ظلم و زیادتی سے رکنے، درحق و انصاف کے ساتھ زکوٰۃ وصول کرنے کا حکم دیا گیا ہے وہیں اصحاب اموال کو اس کی تلقین کی گئی ہے کہ زکوٰۃ کی ادائیگی میں وسیع قلبی اور وسیع نظری کا مظاہرہ کریں اور مصدق یعنی عامل کو بہر صورت راضی رکھیں۔ کما یدل علیہ حدیث الباب۔

حدیث باب کا مطلب امام شافعی نے یہ بیان کیا ہے ”اَنْ يَوْفُوهُ طَائِعِينَ يَتْلِقُونَهُ بِانْتَرَحِيبٍ لَا اَنْ يُؤْتَوْهُ مِنْ اَمْوَالِهِمْ مَا لَيْسَ عَلَيْهِمْ“۔
 لیکن اس مضمون کی متعدد اسنادیث سے امام شافعی کے بیان کردہ مطلب کی تردید ہوتی ہے چنانچہ سنن ابی داؤد میں حضرت سابر بن تلیک سے مروی ہے ”اَنْ رَسُولَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ سَيَأْتِيَكُم رُكْبٌ (سَعَاءٌ وَسَمَالٌ الزَّكَاةُ) مَبْعُوثُونَ رَاۤى الَّذِيْنَ تَغْضُوْنَهُمْ فَاِذَا رَاٰهُمْ وَكَمْ فَرَحَ بِهٖمْ (اِىْ قَوْلُوا لَهُمْ مَرْحَبًا) وَخَلَّوْا بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ مَا يَشْتَوْنَ رَاۤى لَا تَمْنَعُوْهُمْ) فَاِنْ عَدَلُوْا فَلَا نَفْسَ لَكُمْ وَاِنْ ظَلَمُوْا فَعَلَيْهَا وَاَرْضَوْهُمْ فَاِنْ قَسَمَ رُكُوتَكُمْ رِضًا هُمُ الْخَيْرُ۔۔۔ اور بریر بن عبد اللہ سے مروی ہے ”قَالَ: جَاءَ نَاسٌ يَّعْنَى مِنَ الْأَعْرَابِ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالُوا إِنَّ نَاسًا مِنَ الْمَصْدُقِينَ يَا تَوْنَا فَيُظْلَمُونَ قَالَ فَقَالَ أَرْضُوا مَصْدُقِيَكُمْ قَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ وَإِنْ ظَلَمُونَا؟ قَالَ أَرْضُوا مَصْدُقِيَكُمْ زَادَ عُمَانٌ وَإِنْ ظَلَمْتُمْ۔۔۔ نیز سنن ابی داؤد میں بشیر بن الخصاصیہ کی روایت ہے ”قَالَ: قُلْنَا إِنَّ أَهْلَ الصَّدَقَةِ يُعْتَدُونَ عَلَيْنَا أَنْ تَنْتَقِصَ مِنْ حَوَالَتِنَا بِقَدَرِ مَا يُعْتَدُونَ عَلَيْنَا؟ فَقَالَ: لَا“۔
 یہ تمام روایات اس پر دال ہیں کہ اگر باب اموال کو بہر صورت مسدوق کو خوش رکھنا جائز

۱۔ پانچویں پہلے در باب یعنی ”باب: إِيَّاهُ فِي حُلِّ غَلِّ الصَّدَقَةِ بِالْحَقِّ“ اور ”باب فِي الْمَعْتَدِي فِي الصَّدَقَةِ“ انہی باتوں سے متعلق تھے ۱۲ مرتب

۲۔ کذا فی المعارف للبہاری (ج ۵ ص ۲۵۵) ۱۲ م

۳۔ (ج ۱ ص ۲۲۲) باب رَضَى الْمُتَصَدِّقُ ۱۲ م

۴۔ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۲۲۲) باب رَضَى الْمُتَصَدِّقُ ۱۲ م

۵۔ (ج ۱ ص ۲۲۳) باب رَضَى الْمُتَصَدِّقُ ۱۲ م

اور اس کی زیادتیوں کو برداشت کرنا چاہئے۔ غالباً انہی روایات کی وجہ سے امام بیہقیؒ نے بھی اس سلسلہ میں امام شافعیؒ کا قول اختیار نہیں کیا بلکہ اس کی تردید کی ہے۔ واللہ اعلم

(از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ مَا جَاءَ أَنَّ الصَّدَقَةَ تُؤْخَذُ مِنَ الْأَغْنِيَاءِ فَتُرَدُّ عَلَى الْفُقَرَاءِ

قدم علينا مصدق النبي صلى الله عليه وسلم فأخذ الصدقة من

أغنيائنا فجعلها في فقرائنا

ایک شہر سے دوسرے شہر
زکوٰۃ کی منتقلی کا حکم

حدیث باب کا ظاہر اس پر دلالت کر رہا ہے کہ جس شہر اور جس علاقہ سے زکوٰۃ لی جائے اسی شہر اور اسی علاقہ کے فقرا پر صرف کی جائے کسی دوسرے شہر اور دوسرے

بستی میں نہ بھیجی جائے۔

پھر زکوٰۃ کی منتقلی امام شافعیؒ کے نزدیک جائز ہی نہیں الا یہ کہ اس علاقہ میں کوئی مستحق زکوٰۃ نہ ہے۔ امام مالکؒ کے نزدیک بھی زکوٰۃ منتقل نہیں کی جائے گی اور اگر منتقل کر دی گئی تو بھی درست ہے امام ابو حنیفہؒ اور ان کے اصحاب کے نزدیک زکوٰۃ و صدقات کی منتقلی جائز ہے البتہ اولیٰ یہی ہے کہ ایک علاقہ کی زکوٰۃ بلا ضرورت دوسرے علاقہ کی طرف منتقل نہ کی جائے، لیکن اگر دوسرے شہر کے فقرا کی احتیاج شدید ہو یا اس شخص کے اپنے اعزہ و اقربا غریب و مستحق زکوٰۃ ہوں اور وہ کسی دوسرے شہر یا ملک میں رہتے ہوں تو اپنی زکوٰۃ ان کو بھیج سکتا ہے بلکہ اس دوسری صورت میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے دوسرے احب و ثواب کی بشارت دی ہے، ایک اجر قرابت

۱۔ لما نقل في المعارف (ج ۵ ص ۲۵۵) ۱۲ م

۲۔ و امتصار ابی الطیب فی شرحہ للشافعیؒ بحیث من سئل فو قہا فلا یعطہ لیس بذاک فانہ لا یقام تلک الوا

و لم آقف علی حال مدیشہ واللہ اعلم۔ کنز فی المعارف (ج ۵ ص ۲۵۵ و ۲۵۶) ۱۲ مرتب

۳۔ دیکھئے صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۹۸) باب الزکوٰۃ علی الزوج والایتام فی البحر، کتاب الزکوٰۃ

و صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۲۳) باب فضل النفقة والصدقة علی الأقربین الخ ۱۲ مرتب

۴۔ شرح باب از مرتب ۱۳

کی اور دوسرا جر صدقہ کی۔ واللہ اعلم۔

وَكُنْتَ غَلَامًا يَتِيمًا ذَا عَطَانٍ مِنْهَا قَلُوصًا، قُلُوسٌ يَفْتَحُ الْقَاتِ جَوَانُ أَوْثَانِي تَانِجُونِ
والی اوٹنی یادہ اوٹنی جس پر پہلی مرتبہ سواری کی بائے، جمع قلاوص۔ (از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ مَنْ تَحِلُّ لَهُ الزَّكَاةُ

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: من سأل الناس وله ما يغنيه
جاء يوم القيامة ومسئلته في وجهه خموش اوخذوش اوكدوح،
قيل يا رسول الله! وما يغنيه؟ قال خمسون درهماً أو قيمتها من الذهب؛
جس شخص کے پاس بقدر نصاب مال موجود ہو اور وہ مال نامی بھی ہو تو اس پر سال گزرنے پر زکوٰۃ
واجب ہے اور ایسے شخص کیلئے زکوٰۃ لینا جائز نہیں۔

اور جس شخص کے پاس مال تو بقدر نصاب ہو لیکن وہ نامی نہ ہو ایسے شخص پر زکوٰۃ واجب نہیں
لیکن اس کے لئے زکوٰۃ لینا بھی جائز نہیں، اور اس پر قربانی اور صدقۃ الفطر واجب ہے۔
اور جس شخص کے پاس مال غیر نامی بھی بقدر نصاب نہ ہو اس کے لئے زکوٰۃ وصول کرنا

لہ اعلم ان حدیث معاذ (جو صحیح "باب ما جاز فی کراہیۃ أخذ خیار المال فی الصدقة" کے تحت گزری ہے
ہے۔ ترمذی ج ۱ ص ۱۰۸) "ان الله افترض عليهم صدقة أموالهم تؤخذ من أغنيائهم وترد على فقرائهم"
لیس نصاً فی فقرار السبلاد لان الضمیر راجع الی فقرار المسلمین لا الی اهل البیت۔ کذا فی المعارف (ج ۵ ص ۲۵۶)
بتغیر من المرتب۔

۱۔ خموش: یہ خش کی جمع ہے جس کے معنی خراش کے ہیں۔

خذوش: یہ خدش کی جمع ہے اس کے معنی بھی خراش کے ہیں۔

كدوح: یہ کدح کی جمع ہے اس کے معنی بھی خراش اور زخم کے ہیں۔

ثم كلمة "أو" قيل لشك من ارادى وقيل: هي في الرواية نفسها للتنويع (فيكون محمولاً على اختلاف
الاحوال)، وفي البعض زيادة وشرة ليست في الآخر، وليستاد من "النهاية" و"اللسان" وغيرهما من معاجم اللغة
أن الخمش فوق الخدش، فالخدش قشر الجلد بالعود ونحوه والخمش يردفه ويطلق على خدش الوجه خاصة وعلى الجرح أيضاً
والكدح: البعض۔ کذا فی المعارف (ج ۵ ص ۲۶۰) ۱۲ مرتب ۱۱ شرح باب از مرتب ۱۲

جائز ہے لیکن سوال کرنا اس کے لئے بھی جائز نہیں جب تک کہ اس کے پاس ”قوتِ یوم و لیلۃ“ موجود ہو، البتہ جس شخص کے پاس ایک دن اور ایک رات کی غذا کا بھی انتظام نہ ہو تو اس کے لئے سوال کرنا جائز ہے، یہ حنفیہ کا مسلک ہے۔

البتہ امام احمدؒ یہ فرماتے ہیں کہ جس شخص کے پاس پچاس درہم سے کم ہوں اس کبائے سوال جائز ہے۔ وہ حدیثِ باب سے استدلال کرتے ہیں جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ”و ما یغنیہ“ کی تفسیر ”خمسون درہمًا“ سے کی ہے۔ اور ہماری دلیل ابو داؤد کی روایت ہے جس میں مروی ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا گیا ”وما الغنی الذی لا ینبغی معہ المسألة قال: قدر ما یغنیہ ویعتیہ“ نیز اگلے باب (باب ما جاء من لا تحل له الصدقة) میں حضرت عبداللہ بن عمروؓ کی حدیث مرفوعہ مروی ہے ”لا تحل الصدقة لغنی ولا لذی مرة سوی“ ذی مرة کے معنی صاحبِ قوت اور ”سوی“ کے معنی سلیم الاعضاء کے ہیں جس کا تقاضا یہ ہے کہ تندرست اور توانا شخص کے لئے کسی حال میں بھی

لہ قال ابن قدامہ: واختلف العمد فی الغنی المانع من اخذها. ونقل عن احمد فیہ روایتان: اظهرہ: انه ملک خمسين درہماً أو قيمتها من الذهب، او وجود ما تحسب بالكفاية على الدوام من كسب أو تجارة أو عتق أو نحو ذلك، ولو ملك من العروض أو المبوب أو المائنة أو العقار ما لا تحصل به الكفاية لم يكن غنياً وإن ملك نصيباً بهذا الظاهر من مذهبه وهو قول الثوري والحنفي وابن المبارك وإسحاق۔

والرواية الثانية: ان الغنی ما تحصل به الكفاية۔ فاذا لم يكن محتاجاً حرمت عليه الصدقة وان لم يملك شيئاً وإن كان محتاجاً حلت له الصدقة وإن ملك نصيباً والآثان وغيرہا فی ہذا سوار، و ہذا اختیار ابی الخطاب و ابن شہاب العکبری و نوں مائد الدافعی۔ المغنی (ج ۲ ص ۶۶۱ و ۶۶۲) منع اعطاء الغنی الزکاة و تعریفہ ۱۲ مرتب ۱۲ (ج ۱ ص ۲۳۰) باب من يعطى من الصدقة و حد الغنی ۱۲ م

۱۳ یہ الفاظ نفی کی روایت میں مروی ہیں۔ ابو داؤد میں اسی مقام پر نفی سے یہ الفاظ بھی مروی ہیں ”ان یكون له شئ یوم و لیلۃ أو قیل، لیلۃ و یوم“ حوالہ بالا ۱۲ م

۱۴ داخر جہ ابو داؤد فی سننہ (ج ۱ ص ۲۳۱) باب من يعطى من الصدقة و حد الغنی۔ والحاکم فی مستدرکہ (ج ۱ ص ۱۴۰) باب من تحل له الصدقة۔ امام حاکم اس روایت کو نقل کر کے فرماتے ہیں ”ہذا حدیث علی شرط الشيخین و لم یخرجاه“ اور علامہ ذہبیؒ تکمیل مستدرک میں فرماتے ہیں ”علی شرطہما“ ۱۲ مرتب

سوال جائز نہیں، لیکن ابوداؤد کی حدیث نے اس میں تخصیص پیدا کر دی اور سوال صرف اس شخص کے لئے جائز ہو گیا جس کے پاس ”قوت یوم و لیلۃ“ بھی موجود نہ ہو۔
 جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے اس سے صرف یہ ثابت ہوتا ہے کہ جس شخص کے پاس پچاس درہم ہوں اس کے لئے سوال جائز نہیں لیکن جس شخص کے پاس اس سے کم ہو اس کے لئے سوال کی اجازت اور عدم اجازت سے اس حدیث میں سکوت ہے جبکہ ابوداؤد کی حدیث نے اس کی پوری حد مقرر کر دی۔ واللہ اعلم۔

بَابُ مَنْ تَحِلُّ لَهُ الصَّدَقَةُ مِنَ الْخَارِجِينَ غَيْرِهِمْ

عن ابی سعید الخدری قال اصیب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی تمارة استاعها فکثر دینہ ، فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تصدقوا علیہ فصدق الناس علیہ فلم يبلغ ذلك وناء دینہ فمتا ل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لغر مائه خذوا ما وجدتم و لیس لکم الا ذلك ۛ

احناف کے نزدیک غارم وہ دریون ہے جس پر دین اس مال سے زیادہ ہو جو اس کی اپنی

- ۱۔ اس باب سے متعلق شرح کے لئے دیکھئے معارف السنن (ج ۵ ص ۲۵۷ تا ص ۲۶۱) اور شرح معانی الآثار ، (ج ۱ ص ۲۵۳ تا ص ۲۵۸) باب ذی المرۃ السوی الفقیر بل یحل له الصدقة أم لا ، کتاب الزکوۃ — اور (ج ۲ ص ۳۳۶ و ۳۳۷) باب المقدار الذی یجرم الصدقة علی مالک ، کتاب الزیادات ۱۲ مرتب
- ۲۔ قیل ہو معاذ بن جبل کما فی شرح النووی علی صحیح مسلم (ج ۲ ص ۱۶) کتاب المساقاة والمزارعة باب وضع الخوارج ۱۲
- ۳۔ اختلف العلماء فی الثمرة اذا بیعت بعد بدو الصلاح وسلمها البائع إلی المشتري بالتخلية بینه وبينها ثم اصبحت وضاعت ، فقال مالک : ان كانت دون الثلث لم یجب وضعها وان كانت الثلث أو أكثر وجب وضعها و كانت من ضمان البائع . وقا ابو حنیفۃ والث فعی : ہی من ضمان المشتري ولا شیء علی البائع . کذا فی المعارف (ج ۵ ص ۲۶۳) باحاطۃ شرح النووی علی صحیح مسلم (ج ۲ ص ۱۶) کتاب المساقاة والمزارعة باب وضع الخوارج ۱۲ مرتب ۱۲
- ۴۔ قال فی ”اللسان“ (ج ۱ ص ۳۳۱) : والغريم الذی له الدین والذی علیہ الدین جمیعاً والجمع غرمار ، المعارف (ج ۵ ص ۲۶۳) ۱۲ م

ملکیت اور قبضہ میں ہو، اور اگر دین اس مال کے برابر ہو یا اس مال سے کم ہو لیکن دین کو خارج کر کے بقیہ مال نصاب سے کم بنتا ہو ایسا شخص بھی ہمارے نزدیک غارم کے مسداق میں داخل ہے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک غارم وہ شخص ہے جس نے کسی مقتول کی دیت کو اپنے ذمہ لے لیا ہو یا اصلاح ذات البین کے لئے کسی مال کی ذمہ داری لے لی ہو۔

وَكُلُّ الْمَعْنِيْنَ صَحِيْحٌ مِنْ جِهَةِ اللُّغَةِ

پھر واضح رہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک دین اپنی مقدار کے برابر وجوبِ زکوٰۃ سے مطلقاً مانع ہے البتہ زروع و شمار اس سے مستثنیٰ ہیں۔

امام مالکؒ اور امام اوزاعیؒ کے نزدیک دین اموال باطنہ میں مانعِ زکوٰۃ ہے اموال ظاہرہ میں نہیں، امام احمدؒ کی ایک روایت اور امام شافعیؒ کا قول قدیم بھی یہی ہے جبکہ امام شافعیؒ کا قول جدید یہ ہے کہ دین وجوبِ زکوٰۃ سے مانع ہے ہی نہیں لہذا زکوٰۃ مدیون کے اموال ظاہرہ میں بھی واجب ہوگی اور اموال باطنہ میں بھی بشرطیکہ یہ مال نصاب کی حد کو پہنچ رہے ہوں۔

۱۔ بدائع الصنائع (ج ۲ ص ۴۵) فصل وأما الذي يرجع إلى المؤدى إليه ۱۲ م

۲۔ المہذب وشرحہ (ج ۶ ص ۲۰۵) كذا في المعارف (ج ۵ ص ۲۶۳) ۱۲ م

۳۔ مثلاً اگر کسی کے پاس دو سو درہم ہوں اور اتنے ہی درہم کا وہ مقرض بھی ہو تو اس پر زکوٰۃ فرض نہیں خواہ وہ دو سو درہم پورے سال اس کے پاس رکھے رہیں اور اگر ڈیڑھ سو درہم کا مقرض ہے تو پھر بھی زکوٰۃ فرض نہیں کیونکہ ڈیڑھ سو درہم قرض کے ہوئے تو صرف پچاس درہم ضرورت سے زائد بچے اور ظاہر ہے کہ پچاس درہم سے نصاب مکمل نہیں ہوتا، اور اگر کسی کے پاس پانچ سو درہم ہوں اور وہ دو سو درہم کا مقرض ہو تو اس پر

تین سو درہم کی زکوٰۃ فرض ہے اس لئے کہ بقیہ تین سو درہم نصاب سے زائد ہیں۔ واللہ اعلم ۱۲ مرتب

۴۔ بناءً على ان الواجب فيها ليس بصدقة كما في "المغنی" (ج ۳ ص ۴۲) باب زکوٰۃ الدّین والصدقة۔

لہذا اگر کسی شخص کے ذمہ قرض بھی ہو اور اس کی اپنی زمین کی پیداوار بھی ایسی صورت میں اس کی پیداوار کا عشر وغیرہ قرض کے مقابل اگر سا قطنہ ہوگا ۱۲ مرتب

۵۔ معارف السنن (ج ۵ ص ۲۶۳) ۱۲ م

۶۔ پھر امام شافعیؒ کے نزدیک ایسی صورت میں زکوٰۃ کا وجوب اس لئے ہے کہ سبب وجوبِ زکوٰۃ پایا جا رہا ہو یعنی مکمل نصاب کا مالک ہونا اور ہماری دلیل یہ ہے کہ وہ اموال اس کی حاجتِ اصلہ سے زائد نہیں لہذا وہ کالعدم ہیں۔ کذا

اس دور میں بڑے بڑے امراء اور کارخانے دار بڑی بڑی قمیصیں بنکوں سے بطور قرض حاصل کر لیتے ہیں اور خوب نفع حاصل کرتے ہیں اس لئے ہمارے زمانے میں مناسب یہ معلوم ہوتا ہے کہ امام شافعیؒ کے مسلک کے مطابق ان کے دیون کو مانع زکوٰۃ نہ مترادف دیا جائے والا
 لانسد باب الزکوٰۃ - واللہ اعلم -

بَاب مَا جَاءَ فِي كِبَالِهِ الصَّدَقَةُ لِلنَّبِيِّ وَأَهْلِ بَيْتِهِ وَمَوَالِيهِ

كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا أتى بشيء سأل أصدقته هي أم هديّة ؟ وإن قالوا صدقة لم يأكل ، وإن قالوا هديّة أكل ، استبح اتفاقاً بے کہ بنو ہاشم کو زکوٰۃ وغیرہ دینا جائز نہیں ، حتیٰ کہ اگر ہاشمی عامل علی الصدقہ ہو تو ہمارے نزدیک اس کا وظیفہ زکوٰۃ و صدقات میں سے نہیں دیا جائے گا ، البتہ مال وقف میں سے اس کا وظیفہ دیا جاسکتا ہے چنانچہ شیخ ابن ہمامؒ نے ”الکافی“ کے حوالہ سے نقل کیا ہے کہ بنو ہاشم کو وقف کا صدقہ دینا جائز ہے لیکن خود شیخ ابن ہمامؒ کا رجحان اس طرف ہے کہ صدقہ وقف صدقہ نافلة کے درجہ میں ہے لہذا اگر بنو ہاشم کو صدقہ نافلة دینے کا جواز ثابت ہو جائے تو صدقہ وقف کے دینے کا جواز بھی ثابت جائیگا اور صدقہ نافلة کے بارے میں شیخ ابن ہمامؒ کا میلان اس طرف ہے کہ بنو ہاشم کو صدقہ نافلة دینا بھی جائز نہیں ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ ان کے نزدیک صدقہ وقف کے بارے میں بھی راجح یہی ہے کہ بنو ہاشم کو نہیں دیا جاسکتا۔ امام طحاویؒ کے نزدیک ہاشمی عامل کی اجرت زکوٰۃ میں سے دی جاسکتی ہے۔

۱۔ ہم آل علی و آل عباس و آل جعفر و آل عقیل و آل الحارث بن عبد المطلب و موالیہم - کمافی الہدیۃ (ج ۲ ص ۲۰۶)

باب من يجوز دفع الصدقات إليه ومن لا يجوز ۱۲ مرتب

۲۔ فتح القدیر (ج ۲ ص ۲۲) باب من يجوز دفع الصدقة إليه ۱۲ مرتب

۳۔ چنانچہ وہ فرماتے ہیں : فلنشكلم في النافلة ثم يعطى مثله للوقف ، ففي شرح الكنز : لا فرق بين الصدقة الواجبة والتطوع ، ثم قال : وقال بعض : يحل لهم التطوع اھ فقد اثبت (شارح الكنز) الخلاف علی وجهی شعر تبرجیح

حرمة النافلة وهو الموافق للعمومات فوجب اعتباره فلا يرفع إليهم النافلة إلا على وجه الهبة مع الادب وخفض

الجنح تركه لاهل بيت رسول الله صلى الله عليه وسلم الخ فتح القدیر (ج ۲ ص ۲۲ و ۲۵) بآمن يجوز دفع الصدقة

إليه ومن لا يجوز ۱۲ مرتب عفا الله عنه

بلکہ ابو عصمہ نے تو امام ابو حنیفہؒ سے ایک روایت اس کی نقل کی ہے کہ میت المال کا خمس ختم ہونے کے بعد نوہاشم کے لئے زکوٰۃ لینا جائز ہے۔ امام طحاویؒ نے بھی "عن محمد بن ابی یوسف" کے طریق سے ایک روایت یہی نقل کی ہے۔ بعض شافعیہ اور بعض مالکیہ کا بھی یہی قول ہے۔ امام طحاویؒ نے بھی امالی ابی یوسف سے یہی قول نقل کر کے اسی کو اختیار کیا ہے۔ شافعیہ میں سے امام غزالیؒ نے بھی اسی قول کو اختیار کیا ہے۔

ایک غور طلب امر | ہمارے زمانہ کے فقہاء کو اس پر غور کرتا چاہئے کہ کیا اس دور میں نوہاشم میں فقر کی کثرت کو دیکھتے ہوئے امام ابو حنیفہؒ کی مذکور بالا روایت پر فتویٰ دیا جاسکتا ہے یا نہیں؟

ہدیہ اور صدقہ میں فرق | پھر صدقہ اور ہدیہ میں فرق یہ ہے کہ صدقہ میں ابتداء ہی اجر و ثواب کی نسبت ہوتی ہے اور ہدیہ میں اصلاً دوسرے کی تطییب قلب اور اس کی رضامندی مستود ہوتی ہے اگرچہ مالا اس میں بھی ثواب ملتا ہے۔ واللہ اعلم

بَابُ مَا جَاءَ فِي الصَّدَقَةِ عَلَى ذِي الْقَرَابَةِ

الصدقة على المسكين صدقة وهي على ذي الرحم ثلثان صدقة وصلة

۱۔ فتح القدیر (ج ۲ ص ۲۲۴) ومعارف السنن (ج ۵ ص ۲۶۶) ۱۲م

۲۔ لان الصدقات انما كانت حرمت عليهم من اجل ما جعل لهم في الخمس من سهم ذوي القربى فلما انقطع ذلك عنهم فرجع الى غيرهم بموت رسول الله صلى الله عليه وسلم حل لهم بذلك ما قد كان محرراً عليهم من اجل ما قد كان اهل لهم۔

شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۲۵۳) باب الصدقة على بنی ہاشم ۱۲ مرتب

۳۔ شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۲۵۳) باب الصدقة على بنی ہاشم ۱۲م

۴۔ فتح الباری (ج ۲ ص ۲۸۰) باب ما يذكر من الصدقة للنبي صلى الله عليه وسلم وآله ، وفيه أيضاً : وعن ابی یوسف "یحل من بعضهم لبعض لا من غيرهم" وعند المالكية في ذلك أربعة أقوال مشهورة : (۱) الجواز (۲) المنع (۳) جواز التطوع

دون الفرض (۴) عكسه (جواز الفرض دون التطوع) ۱۲ مرتب حفظہ اللہ

۵۔ شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۲۵۳) ۱۲م ۱۳۔ کما فی المعارف (ج ۵ ص ۲۶۶) ۱۲م

۱۴۔ کما فی عمدة القاری (ج ۹ ص ۹۰) باب الصدقة على موالی أزواج النبی صلی اللہ علیہ وسلم ۱۲ مرتب

اگر اسی روایت میں ”ذوالرحم“ سے مراد اصول و فروع اور زوجین کے علاوہ دوسرے رشتہ دار لئے جائیں تب تو یہ حکم صدقات واجبہ اور صدقات نافلہ دونوں کو شامل ہوگا کیونکہ اصول و فروع اور زوجین کے علاوہ دوسرے رشتہ داروں کو زکوٰۃ بھی دی جاسکتی ہے۔

اور ذوالرحم سے مراد عام ہو جس میں اصول و فروع اور زوجین بھی داخل ہوں تو یہاں صدقہ سے مراد صرف صدقہ نافلہ ہوگا۔

بہر حال حنفیہ کے نزدیک حکم یہ ہے کہ جن رشتہ داروں کے ساتھ ولاد یا زواج کا تعلق ہو، انہیں زکوٰۃ نہیں دی جاسکتی جیسے ماں باپ، دادا، اولاد اور اولاد الاولاد اور مستیاں بیوی۔ واللہ اعلم۔

لے تفصیل کے لئے دیکھئے فتح القدیر (ج ۲ ص ۲۱ و ۲۲) باب من يجوز دفع الصدقة اليه الخ قوله: ولا يدفع المزكى زکوٰۃ الى ابيه الخ ۱۳ مرتب

لے امام شافعیؒ، ابو ثورؒ، ابو عیسیٰؒ، اشہبؒ، ابن المنذرؒ، امام ابو یوسفؒ، امام محمدؒ کا مسلک یہ ہے کہ عودت کے لئے اپنے فقیر شوہر کو زکوٰۃ دینا جائز ہے

ان حضرات کا استدلال حضرت ابو سعید خدریؓ کی روایت سے ہے جس میں وہ فرماتے ہیں ”جارت زینب امراۃ ابن مسعودؓ تآذن علیہ فقیل یا رسول اللہ ہذا زینب، فقال ائی الزیاء بہ فقیل امراۃ ابن مسعود قال: نعم انزلوا لہا فآذن لہا قالت یا نبی اللہ انک امرت الیوم بالصدقة وکان عندی حللی فآردت ان اتصدق بہ فزعم ابن مسعود انه وولده احق من تصدقت بہ علیہم فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صدق ابن مسعود زوجک وولدک احق من تصدقت بہ علیہم۔ بخاری (ج ۱ ص ۱۹۷) باب الزکاة علی الاقارب۔

نیز ان حضرات کا استدلال حضرت عطار کی روایت سے ہے جسے جو زبانی نے روایت کیا ہے: آتت النبی صلی اللہ علیہ وسلم امراۃ فقالت یا رسول اللہ ان علی نذر ان اتصدق بعشرین درہما وان لی زوجا فقیرا فیجزی عنی ان اعطیہ قال: نعم کفلا ان من الاجر۔

حضرت حسن بصریؒ، امام ابو حنیفہؒ، سفیان ثوریؒ، امام مالکؒ اور ایک روایت میں امام احمد اور حنابلہ میں سے ابو بکرؓ کے نزدیک عورت کیلئے یہ جائز نہیں کہ وہ اپنے مال کی زکوٰۃ اپنے شوہر کو دیدے، ویری ذلک عن عمر بنی الشعمی عنہ ان حضرات نے حضرت زینب کی مذکورہ حدیث کا یہ جواب دیا ہے کہ اس میں صدقہ نافلہ کا ذکر ہے زکوٰۃ کا نہیں۔ علامہ عینیؒ نے اس کی

تائید میں ایک ایسی بھی استدلال کیا ہے تفصیلی بحث کیلئے دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۹ ص ۳۲ و ۳۳) باب الزکوٰۃ علی الاقارب ۱۲

بَاب مَا جَاءَ أَنَّ فِي الْمَالِ حَقًّا سِوَى الزَّكَاةِ

ان فی المال لحقاً سِوَى الزَّكَاةِ ، زکوۃ کے علاوہ بعض حقوق واجبہ تواجبات ہیں ، مثلاً والدین اگر محتاج ہوں اور اولاد موسر ہو تو ان کا نفقہ اولاد پر واجب ہے نیز دوسرے اقارب اگر معذور ہوں تو ان کا نفقہ بھی بقدر میراث واجب ہوتا ہے جس کی طرف آیت قرآنیہ ^۱ ”وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ“ میں اشارہ ہے اور جس کے مفصل احکام کتب فقہ کے ”باب النفقات“ میں مذکور ہیں اسی طرح کوئی شخص اضطراب کی حد تک بھوکا یا تنگ ہو یا کوئی میت ہو جس کی تکفین و تدفین کا انتظام نہ ہو تو اس کی فوری امداد ہر مسلمان پر واجب ہے کما فی احکام القرآن للجصاص۔ اسی طرح خدا نخواستہ اگر مسلمانوں پر کوئی عام مصیبت آجائے مثلاً دشمن حملہ کر دے ، مسلمان قیدیوں کو کفار کے ہاتھ سے چھڑانا ہو یا دوبار عام یا قحط پیش آجائے تو ان مسائب کے دفعیہ کے لئے مسلمانوں پر مالی امداد فرض ہو جاتی ہے ۔ احکام القرآن لابن العربی (ج ۱ ص ۵۹ و ۶۰) تحت قوله تعالى ”وَأَتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَى“ سورة بقرہ آیت ۸۱ (پ ۱) نیز ایسی صورت میں حکومت کی طرف سے اغیار پر کوئی لازمی چندہ بھی مقرر کیا جاسکتا ہے ، کما صرح به الشاطبی فی الاعتصام (ج ۱ ص ۱۰۳)

ان اجتماعی مواقع کے علاوہ بعض حقوق کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

ان میں سے پہلا حق ضیافت ہے ، حضرت لیث بن سعد کے نزدیک ہر مہمان کی **مہمان کا حق** ضیافت ایک رات کے لئے واجب ہے (نیل الاوطار ج ۸ ص ۱۵۷) وہ حضرت

^۱ سورة بقرہ پ آیت ۲۳۳ - ۱۲

^۲ (ج ۳ ص ۱۳۱) سورة البراءة ، مطلب فی زکوۃ الذهب والفضة — تحت قوار: مالی . ”وَالَّذِينَ

يُكْثِرُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ“ ۱۲ مرتب

^۳ الضیف هو القادم من السفر النازل عند المقيم ويطلق على الواحد والجمع والذكر والانثی — نیل الاوطار

(ج ۸ ص ۱۵۷) ابواب الصيد ، باب ما جاز فی الضیافة ۱۲ مرتب

عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ کی حدیث سے استدلال کرتے ہیں ”ان لنزورک علیک حقاً“
اُخرجہ الشیخان

نیز ابوداؤد اور ابن ماجہ کی روایت ہے ”عن ابی کریمۃ (مقدم بن معدی کرب
الکندی) قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: لیلة الضیف حق علی کل مسلم
فمن أصبح بفناءه فهو علیہ دین ان شاء اقصی وإن شاء ترک“ (اللفظ لأبی داؤد)
نیز ابوداؤد کی ایک روایت میں یہ الفاظ مروی ہیں ”أیما رجل أضاف قوماً فاصبح
الضيف محرمًا فإن نصره حق علی کل مسلم حتی يأخذ بقربی لیلة من زرعه وماله؟
ان احادیث کی وجہ سے حضرت لیث بن سعدؒ حق ضیف کو حقوق واجبہ میں شمار کرتے
ہیں، لیکن جہور ان احادیث کو مکارم اخلاق اور استحباب پر محمول کرتے ہیں۔
جہور کا استدلال صحیحین میں حضرت ابوشریح کعبیؒ کی مرفوع حدیث سے ہے ”من کان

-
- ۱۔ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۶۵) کتاب الصوم، باب حق الضیف فی الصوم — صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۶۶) کتاب الصیام
باب النہی عن صوم الدہر لمن تفر بہ الہم ۱۲ مرتب
- ۲۔ (ج ۲ ص ۵۲۶) کتاب الاطعمۃ، باب من الضیافۃ ایضاً ۱۲ م
- ۳۔ (ص ۲۶۱) ابواب الادب، باب حق الضیف — عن المقدم ابی کریمۃ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
لیلة الضیف واجبۃ فان أصبح بفناءه فهو دین علیہ فان شاک اقصی وإن شاک ترک ۱۲ م
- ۴۔ (ج ۲ ص ۵۲۶) باب من الضیافۃ ایضاً ۱۲ م
- ۵۔ ای صار ضیفاً عندهم ۱۲ م
- ۶۔ ضیافت، مہمانی کا کعبا ۱۲ م
- ۷۔ مزید احادیث کیلئے دیکھئے ”الترغیب والترہیب“ (ج ۳ ص ۳۶۸ تا ص ۳۷۴) کتاب البر والصلۃ وغیرہما۔
الترغیب فی الضیافۃ واکرام الضیف وتاکید حقہ وترہیب الضیف أن یقیم حتی یؤتم اہل المنزل ۱۲ م
- ۸۔ قال ابن ارسلان: والضیافۃ من مکارم الاخلاق ومحاسن الدین ولیست واجبۃ عند عامۃ العلماء خلافاً
لیث بن سعد فانہ اوجیبہ لیلة واحدة۔ نیل الاوطار (ج ۸ ص ۱۵۷) ابواب الصیۃ باب جار فی الضیافۃ ۱۲ مرتب
- ۹۔ صحیح بخاری (ج ۲ ص ۹۰۶) کتاب الادب، باب اکرام الضیف وخدمتہ ایاہ بنفسہ — صحیح مسلم (ج ۲ ص ۸۰)
کتاب اللقطة، باب الضیافۃ ونحوہا ۱۲ مرتب

يَوْمَ مِنْ بَالِهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَلْيَكْرِمْ ضَيْفَهُ جَائِزَتَهُ يَوْمَ وَلِيَّةٍ وَالضِّيَافَةُ ثَلَاثَةُ
أَيَّامٍ فَمَا كَانَ بَعْدَ ذَلِكَ فَمَوْصِدَقَةً الْهَمَّ

اس میں ایک دن ایک رات کی ضیافت کو "جائزہ" قرار دیا گیا ہے جس کا اطلاق حق واجب
پر نہیں بلکہ حق مستحب پر ہی ہو سکتا ہے۔

اور علامہ خطائیؒ نے احادیث ضیافت کا محمل یہ بتایا ہے کہ یہ ابتداء اسلام کی احادیث ہیں
جب بیت المال منظم نہیں تھا، بعد میں جب بیت المال سے وظائف مقرر ہو گئے تو یہ حق واجب رہا۔
زکوٰۃ کے علاوہ دوسرا حق حق ماعون ہے جس کا ذکر سورۃ الماعون میں آیا ہے،
حق ماعون اور ابو داؤد میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے اس کی تفسیر اس طرح منقول ہو گئی

نَعَدَ الْمَاعُونَ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَارِيَةَ الدُّنْيَا وَالْقَدَرِ
اس بنا پر بعض فقہاء کے نزدیک اپنے پڑوسیوں کو اس قسم کی استعمالی اشیاء عاریہ دینا واجب ہے

۱۔ الجائزۃ فاعلة من الجواز، وهي العطار لانه حق جوازہ عليهم وقد روي وليمة لان عادة المسافرين ذلك —
يروي بالرفع والنصب فوجه الرفع ظاهر وهو ان يكون مبتدأ و "يوم وليمة"، خبره وأما نصب "جائزته"
فعلى بدل الاستعمال، اي فليكرم جائزۃ ضيفه يوما وليمة حاشية صحيح بخاري للشيخ احمد على السبيل نفوذاً
(ج ۲ ص ۹۰۶ رقم الحاشية ۱) ۱۲ مرتب

۲۔ كذا قال ابن بطال، انظر نيل الاوطار (ج ۸ ص ۱۵۶) ابواب الصيد، باب ما جاز في الضيافة ۱۲ م

۳۔ نيل الاوطار (ج ۸ ص ۱۵۶) ابواب الصيد، باب ما جاز في الضيافة ۱۲ م

۴۔ معمولی چیز، ماخوذ ہے "مع" سے جس کے معنی تھوڑی سی چیز کے ہیں، اس لئے ماعون ایسی استعمالی
اشیاء کو کہا جاتا ہے جو عادیہ ایک دوسرے کو دی جاتی ہیں اور جن کا باہم لین دین عام انسانیت کا تقاضا
سمجھا جاتا ہے جیسے کلباڑی، پھاؤڑا یا کھانے پکانے کے برتن جن کا ضرورت کے وقت پڑوسیوں کو مانگ
لینا کوئی عیب نہیں سمجھا جاتا اور جو ایسی چیزوں کے دینے سے بخل کرے وہ بڑا کجسوس اور کمینہ سمجھا جاتا ہے
معارف القرآن (ج ۸ ص ۸۲۶) ۱۲ مرتب

۵۔ یعنی "وَيُتَعَوَّنُ الْمَاعُونَ" رقم الآیۃ ۷، رقم السورۃ ۷۱ جز ۳ - ۱۲ م

۶۔ (ج ۱ ص ۲۳۴) کتاب الزکوٰۃ، باب حقوق المال ۱۲ م

جبکہ بعض حضرات ”ماعون“ کی تفسیر زکوٰۃ سے کرتے ہیں اس لئے اس عاریت کو واجب نہیں کہتے (المحلی لابن حزم ج ۹ ص ۱۶۸) بعض فقہاء مثلاً ابن حزمؒ نے ”وَأَتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ“ کی تفسیر میں یہ کہا ہے کہ اس سے مراد عشر یا نصف عشر نہیں کیونکہ یہ آیت مکی ہے اور عشر مدینہ طیبہ میں واجب ہوا بلکہ اس سے مراد یہ ہے کہ پھل کی کٹائی کے وقت جو فقراء آجائیں ان کو دینا چاہیے دوسرے حضرات اسے واجب نہیں کہتے اور آیت کو عشر ہی پر محمول کرتے ہیں اور آیت کے مکی ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ عشر کے بارے میں نہ ہو کیونکہ زکوٰۃ مکہ مکرمہ میں فرض ہو چکی تھی یہ اور بات ہے کہ تفصیلی احکام مدینہ طیبہ میں آئے۔

بہر حال قرآن و حدیث کے مجموعہ سے یہ بات ضرور واضح ہو جاتی ہے کہ زکوٰۃ نکال کر اپنے آپ کو فارغ سمجھ لینا اسلام کے مزاج کے بالکل خلاف ہے بلکہ زکوٰۃ کے علاوہ بھی بعض حقوق واجب ہیں اور بعض چاہے واجب نہ ہوں لیکن اس قدر نزدیک حقوق ہیں کہ بعض فقہاء نے ان کو واجب تک کہہ دیا ہے لہذا ان کو نظر انداز نہیں کیا جاسکتا۔

رہیں وہ احادیث جن میں کہا گیا ہے کہ ”اِذَا اَدَّيْتَ زَكَاةَ مَالِكَ فَقَدْ قَضَيْتَ مَا عَلَيْكَ“ کما اخرجہ الترمذی، یا حدیث اعرابی جس میں آپ نے زکوٰۃ کے ذکر کے بعد

۱۔ حضرت علیؓ، حضرت ابن عمرؓ، حسن بصریؒ، قتادہؒ، ضحاکؒ وغیرہ مجہور مفسرین نے اس آیت میں ”ماعون“ کی تفسیر زکوٰۃ ہی سے کی ہے۔ معارف القرآن (ج ۸ ص ۸۲۶، بحوالہ تفسیر مظہری) ۱۲ مرتب

۲۔ سورۃ الانعام آیت نمبر ۱۴۱ - ۱۴۲ م

۳۔ المحلی لابن حزم (ج ۵ ص ۲۱۶ تا ۲۱۸) کتاب الزکوٰۃ المسئلة (۶۴۱) لازکوٰۃ فی شیء من الثمار ولا من الزرع الخ

۴۔ آیت سے متعلقہ تفسیر کیلئے دیکھئے معارف القرآن (ج ۳ ص ۴۶۹ و ۴۷۰) سورۃ الانعام رقم الآیہ ۱۴۱ - ۱۴۲ م

۵۔ مثلاً صدقة الفطر وغیرہ ۱۴ م

۶۔ جیسے پیچھے بیان کردہ حقوق ثلاثہ یعنی حق ضیف، حق ماعون، حق حصاد وغیرہ ۱۴ م

۷۔ (ج ۱ ص ۱۰۶) باب ما جاء إذا أدیت الزکوٰۃ فقد قضیت ما علیک ۱۴ م

۸۔ بخاری (ج ۱ ص ۱۱۰ و ۱۱۱) کتاب الایمان، باب الزکوٰۃ من الاسلام ۱۴ م

”هل علی غیرها؟“ کے جواب میں ”لا اِلَّا اَنْ تَطْوَع“ فرمایا سوان کا مطلب یہ ہے کہ زکوٰۃ کے بعد متعین شرح اور نصاب کے تحت (سوائے صدقۃ الفطر کے) کوئی اور مال حق واجب نہیں اس سے غیر متعین شرح والے مالی حقوق کی نفی نہیں ہوتی۔ واللہ اعلم بالصواب

بَاب مَا جَاءَ فِي فَضْلِ الصَّدَقَةِ

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما تصدق أحد بصدقة من طيب
— ولا يقبل الله إلا الطيب — إلا أخذها الرحمن بيمينه وإن كانت تمرة تروى
في كف الرحمن حتى تكون أعظم من الجبل كما يروى في أحدكم فلو أن أفضيله
حدیث باب اور اس سے متعلق مسئلہ کی تفصیل کے لئے دیکھئے معارف السنن (ج ۵ ص ۲۷۲ تا
ص ۲۸۰) — نیز دیکھئے علم الکلام للشیخ الکاظم الحوی (ص ۱۲۱ تا ۱۳۳) ”صفات متشابہات“ — مرتب

بَاب مَا جَاءَ فِي إِعْطَاءِ الْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ

عن صفوان بن أمية قال أعطاني رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم حنين
وإنه لأبغض الخلق إلي فما زال يعطيني حتى إنه لأحب الخلق إلي : قرآن کریم میں مصادر
صدقات کے تحت مؤلفۃ القلوب کو بھی شامل کیا گیا — علماء نے لکھا ہے کہ مؤلفۃ القلوب کی
چھ قسمیں تھیں :

دو قسموں کا تعلق کامنروں سے ہے :-

۱۔ ہذہ جملۃ معترضة ۳۳

۲۔ إن استفاد من آیات التنزیل وروایات الحدیث أن الصدقات تأخذ في الزيادة إذا تصدق بها المتصدق
فترى يومًا فيومًا إلى يوم القيامة لا أنها تزداد في المحشرة واحدة ، والتشبيه في التنزيل العزيز بـ ”السنبلة“ یومی
إلى ذلك أيضًا ، ومن هذا القییل ازدياد الحسنۃ بعشر أمثالها — کذا فی المعارف (ج ۵ ص ۲۷۳) ۱۲ مرتب
۳۔ بفتح الفاء وضم اللام وتشديد الواو ”بھیر“ گھوڑے یا گدھے کا پہلا بچہ یا گھوڑے گدھے کا وہ بچہ جو دودھ پھرانے کے لئے
۴۔ اونٹنی یا گائے کا بچہ جو ماں سے علیحدہ کیا گیا ہو ۱۲ مرتب

۵۔ اِنَّ الصَّدَقَاتِ لِلْفُقَرَاءِ — إلى قوله تعالى — وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ — سورة توبہ آیت ۷۰ پ ۱۲

① کافر یعطی رجباً خیرہ — ② کافر یعطی مخافۃ شراً
اور چار قسمیں مسلمانوں سے تعلق رکھتی ہیں :-

- ① مسلم ضعیف اسلا مہ یعطی لتقویتہ علی الاسلام
- ② مسلم حسن اسلا مہ یعطی لیرغب نظر اؤکا فی الاسلام
- ③ مسلم یعطی لیعین عسا کر المسلمین
- ④ مسلم یعطی لیعین فی أخذ الصدقات من القبائل المجاورۃ

پھر علماء کے درمیان اس میں اختلاف رہا ہے کہ یہ مصرف اب بھی باقی ہے یا نہیں ؟ امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ سے مروی ہے کہ یہ تمام اقسام منسوخ ہو چکی ہیں امام احمدؒ کی ایک روایت بھی یہی ہے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک ان چھ قسموں میں سے آخری دو قسمیں اب بھی باقی ہیں اور شروع کی چار قسموں کے بارے میں امام شافعیؒ کے دو قول ہیں اور ان چار میں سے اولین جن کا تعلق کفار سے ہے ان میں اعطاء رائج ہے اور باقی دو میں عدم اعطاء جبکہ امام احمدؒ کی دوسری روایت یہ ہے کہ مؤلفۃ القلوب کی چھ کی چھ اقسام ابھی تک مستحق زکوٰۃ ہیں ۔
بہر حال شروع کی چار اقسام کے بارے میں امام شافعیؒ سے عدم اعطاء مروی ہے اگرچہ اولین میں اعطاء کا قول رائج ہے ۔

پھر اس میں اختلاف رہا ہے کہ مؤلفۃ القلوب کے لئے ناسخ کیا ہے ؟
بعض حضرات یہ فرماتے ہیں کہ اس کا ناسخ اجماع سے اور چونکہ وہ حجت قطعہ ہے اس لئے وہ بھی قرآن کے لئے ناسخ بن سکتا ہے ۔ لیکن یہ بات بھی غلط ہے کیونکہ قرآن کا نسخ خود قرآن یا احادیث متواترہ ہی سے ہو سکتا ہے اور اجماع بذات خود ناسخ نہیں ہو سکتا البتہ مسبب ناسخ ہو سکتا ہے ۔

۱۔ مؤلفۃ القلوب کا مصرف اب ختم ہو چکا ہے ، اس انتہاء حکم کی کیا دلیل ہے ؟ اس کے بارے میں علامہ نورانیؒ لکھتے ہیں : ”ثم دلیل الانقطاع عندنا بل ہو بانتہاء العسلۃ ؟ أو بالنسخ ؟ أو بالتعقار اجماع مستند الی دلیل النسخ ؟ أو تقييد الحكم بعهد النبوة ؟ فراجع لفتح القدير (ج ۲ ص ۱۵ ، باب من يجوز دفع القدر اليه الخ) . كذا في المعار (ج ۵ ص ۲۸۲) مرتب ۱۳
۲۔ امام ترمذیؒ نے اگرچہ امام احمدؒ کا مسلک متعین طور پر امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ کے ساتھ نقل کیا ہے لیکن درحقیقت امام احمدؒ کی دو روایتیں ہیں کہ بائینا ۱۲ مرتب

پھر بعض حضرات کے نزدیک اس کا نسخ وہ اجماع ہے جو مستند الی دلیل نسخ ہو۔
 پھر دلیل نسخ کی تعیین میں اختلاف ہے۔ ایک جماعت کا کہنا یہ ہے کہ آیت مسترانی
 فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِرْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ "آیت مؤلفۃ القلوب کے لئے نسخ ہے۔
 پھر اس سلسلہ میں یہ واقعہ بیان کیا جاتا ہے کہ عیینہ بن حصن کو کفر کے باوجود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
 دیا کرتے تھے جس کا مقصد تالیف قلب تھا، لیکن آپ کے وصال کے بعد جب یہ شخص حضرت عمرؓ کے
 پاس مال وصول کرنے پہنچا تو حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم تمہاری تالیف قلب
 کے لئے مال دے دیا کرتے تھے اب اللہ تعالیٰ نے اسلام کو شوکت و غلبہ عطا فرمایا ہے اب تمہارے
 پاس تمہارے لئے کوئی مال نہیں، تمہاری مرضی ہے اسلام کو اختیار دیا نہ کرو اور فرمایا "الْحَقُّ
 مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِرْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ"۔ چنانچہ اس کے بعد سے
 تالیف قلب کے لئے زکوٰۃ دینی بند کر دی گئی۔

لیکن اس پر یہ اشکال کھوتا ہے کہ مؤلفۃ القلوب کی آیت مدنی ہے اور "فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِرْ" مکی
 ہے، لہذا یہ آیت مؤلفۃ القلوب کے لئے نسخ نہیں بن سکتی۔
 علامہ شامیؒ نے رد المحتار میں فرمایا کہ مؤلفۃ القلوب کے لئے نسخ "فَاَقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ
 حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ" کی آیت ہے، یا پھر "لَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ
 سَيِّئًا" کی، یا پھر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد "تُؤْخَذُ مِنْ أَغْنِيَاءِهِمْ وَتُرَدُّ"

۱۔ سورہ کہف آیت ۲۹-۳۱-۱۲م

۲۔ دیکھئے فتح القدر (ج ۲ ص ۱۵، باب من يجوز دفع الصدقة إليه ومن لا يجوز) اور فتح الملہم (ج ۳ ص ۷۵، باب

إعطاء المولفة ومن يخاف على إيمان) ۱۲ مرتب

۳۔ ذکرہ العلامة العثماني رحمه الله في فتح الملہم (ج ۳ ص ۷۵) باب إعطاء المولفة ومن يخاف على إيمان ۱۲م

۴۔ رد المحتار (شامی) میں مؤلفۃ القلوب سے متعلق بحث (ج ۲ ص ۳۲۲) باب المصروف کے تحت آئی ہے، لیکن اس مقام پر
 علامہ شامیؒ نے "فَاَقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ" اور "لَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَيِّئًا" آیات کا ذکر کیا ہے اور کوئی بحث کی ہے واللہ اعلم
 ۱۲ مرتب

۵۔ سورہ توبہ آیت ۵۵ پ ۱۲-۱۳م

۶۔ سورہ نساء آیت ۱۲۱ پ ۱۲-۱۳م

۷۔ ترمذی (ج ۱ ص ۱۰۸) باب ما جاء في كراهية اخذ خيار المال في الصدقة ۱۲م

علی نقلاً عنہ۔ "ناسخ ہے، پھر یہ بھی ممکن ہے کہ صحابہ کرام کو اس مصرف کے منسوخ ہونے پر کوئی اور دلیل قطعی بھی معلوم ہو۔

پھر بعض حضرات نے فرمایا کہ مؤلفۃ القلوب کا حکم منسوخ نہیں بلکہ معلول بعثت ہوا اور علت چونکہ ضعف اسلام تھی، جب یہ ضعف ختم ہو گیا تو یہ مصرف بھی ختم ہو گیا۔

لیکن شیخ ابن ہمام نے اس پر یہ اعتراض کیا ہے کہ علت کے ختم ہونے سے معلول کا ختم ہونا لازم نہیں آتا جیسے کہ رمل اور اضطباع کی علت ختم ہو گئی لیکن حکم اب بھی باقی ہے ۵۔

یہ ساری گفتگو ان حضرات کے قول پر تھی جو یہ کہتے ہیں کہ مؤلفۃ القلوب کا مصرف اب ختم ہو چکا ہے لیکن محققین کی ایک بڑی جماعت اس بات کی قائل ہے کہ مؤلفۃ القلوب میں کافر کبھی بھی داخل نہ تھے اور نہ ہی کبھی اس مصرف کے تحت ان کو زکوٰۃ دی گئی، یہ مصرف صرف مسلمانوں کی مذکورہ چار قسموں کے لئے تھا اور جس طرح زکوٰۃ کے مصارف ثمانیہ میں سے اکثر مصارف میں فقر کی شرط ملحوظ ہے اسی طرح اس میں بھی ہے اور یہ حکم پہلے کی طرح آج بھی منسوخ نہیں چنانچہ اب بھی ایسے فقراء

۱۔ فتح القدیر (ج ۱ ص ۱۵) باب من یجوز دفع الصدقة الیہ ومن لا یجوز ۱۲ م

۲۔ یعنی بیت اللہ کا طواف کرتے ہوئے شروع کے تین چکروں میں اکڑ کر چلنا ۱۲ مرتب

۳۔ رمل کرتے وقت چادر کو دائیں بغل کے نیچے سے نکال اس کے دونوں سروں کو بائیں کندھے پر ڈال دینا

ایک کو سامنے ایک کو پشت پر ۱۲ مرتب

۴۔ ۳۰۰ میں جب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم قنار عمرہ کے لئے اپنے رفقاء کرام کے ساتھ مکہ مکرمہ تشریف لائے

اس وقت قنار مکہ نے آپ اور آپ کے رفقاء کے بارے میں مشہور کر رکھا تھا "أضناہم حتی یثرب" یعنی

مدینہ کے بخار نے ان لوگوں کو کمزور اور لاغر کر دیا ہے اس وقت چونکہ مشرکین مکہ مسلمانوں کو دیکھنے کے لئے جمع ہو چکے

تھے اس لئے ان پر رعب قائم کرنے کے لئے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ کرام کو حکم دیا کہ رمل اور اضطباع

پر عمل کرتے ہوئے طاقت اور جسمانی قوت کا مظاہرہ کریں چنانچہ صحابہ کرام نے ایسا ہی کیا لیکن ابھی طواف کے صرف

تین چکر مکمل ہوئے تھے کہ مشرکین مکہ واپس لوٹ گئے اور مسلمانوں نے رمل وغیرہ ختم کر دیا اس کے بعد کفار پر اظہارِ

شوکت کی یہ علت اگرچہ ختم ہو گئی لیکن بطور یاد اس عمل کو مشروع رکھا گیا چنانچہ ہمارے نزدیک ہر اس طواف کے

کے شروع کے تین چکروں میں رمل اور اضطباع مسنون ہے جس کے بعد سعی ہو۔ واللہ اعلم ۱۲ مرتب

۵۔ پھر بعض حضرات کے نزدیک یہ حکم عہد نبوت کے ساتھ مخصوص تھا دیکھئے فتح القدیر (ج ۲ ص ۱۵) ۱۲ م

مسلمین کو باتفاق زکوٰۃ دی جا سکتی ہے جن کی تالیفِ قلوب مقصود ہو۔ علامہ قرطبیؒ نے اپنی تفسیر میں اور قاضی شام اللہ پانی پتیؒ نے تفسیر منہجی میں ان تمام لوگوں کی فہرست دی ہے جن کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں کفر کے باوجود تالیفِ قلب کے طور پر مال دیا گیا اور پھر ان میں سے ہر ایک کے بارے میں ثابت کیا ہے کہ یہ مال ان کو زکوٰۃ سے نہیں بلکہ مالِ غنیمت سے دیا گیا چنانچہ حدیث باب میں بھی صفوان بن امیہؓ کا جو واقعہ بیان کیا گیا ہے اس سے بھی یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان کو دیا جانے والا مال مالِ غنیمت تھا جیسا کہ ”یوم حنین“ کے الفاظ اس پر شاہد ہیں۔

یہ اس باب میں بہترین تحقیق ہے اور اس کی روشنی میں بہت سے پیچیدہ اشکالات خود بخود حل ہو جاتے ہیں واللہ اعلم۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي مُتَصَدِّقِ يَرْشِدُ صَدَقَتِهِ

”كنت جالسا عند النبي صلى الله عليه وسلم إذ أتته امرأة فقالت : يا رسول الله ! إني كنت تصدقت على أمتي بجارية ، وإنهما ماتت . قال :

له يعني ”الجامع لأحكام القرآن“ (المعروف بتفسير القرطبي ج ۸ ص ۱۷۹ ، المسئلة الثانية عشرة) تحت تفسیر قولہ تعالیٰ : ”إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ“ آیت عنایت - ۱۲ م

۱۷ (ج ۴ ص ۲۳۲ و ۲۳۵) سورة التوبة تحت قولہ تعالیٰ : ”وَالْمَوْلَةُ قُلُوبِهِمْ“ آیت عنایت - ۱۲ م
۱۸ مثلا اگر اس کو منسوخ مانا جائے تو ناسخ کس کو قرار دیا جائے ؟ ۱۲ م
۱۹ مَوْلَةُ الْقُلُوبِ سے متعلق تفصیلی بحث کے لئے دیکھئے :-

- ① فتح القدیر (ج ۲ ص ۱۴ و ۱۵) باب من یجوز دفع الصدقة الیه ومن لا یجوز ۔
- ② الجامع لأحكام القرآن (المعروف بتفسير القرطبي) ج ۸ ص ۱۷۸ تا ۱۸۱ ، المسئلة الثانية عشرة تحت قولہ تعالیٰ :
إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ
- ③ تفسیر منہجی (ج ۴ ص ۲۳۴ تا ۲۳۶) ”وَالْمَوْلَةُ قُلُوبِهِمْ“
- ④ فتح المہم (ج ۳ ص ۷۲ تا ۷۶) باب اعطار المولفة ومن ینحاف علی امیانہ ۔
- ⑤ معارف القرآن (ج ۴ ص ۴۰۱ تا ۴۰۴) ۱۲ مرتب عنی عنہ

وجب أحباك وردها عليك الميراث ، قالت : يا رسول الله ! كان عليها صوم شهر فأصوم عنها ؟ قال : ” صومي عنها ” قالت : يا رسول الله ! إنها لم تحج قط ، أنا حجج عنها ؟ قال : نعم احجج عنها ”

مسئلة النيابة في العبادة حدیث باب میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد
” صومی عنها ” سے استدلال کر کے امام احمد اور

لہ المصدق بشئ إذا ورثه جازله أخذه عندنا وعند غيرنا من الأئمة —

قال العيني : وأجمعوا أن من تصدق بصدقة ثم ورثها أنها حلال له ، — وذكر حديث الباب ثم قال : وقال ابن التين : وشذت فرقة من أهل الظاهر فكرهت أخذها بالميراث ، ورأوه من باب الرجوع في الصدقة وهو هو لأنها تدخل قهراً ، وإنما كره ثراؤا للسلاحيين المصدق بها عليه فيصير عانداً في بعض صدقته لأن العادة أن المصدق التي تصدق بها عليه يسامح إذا باعها — وقال جماعة من العلماء كان عمر رضي الله تعالى عنه لا يكره أن يشتري الرجل صدقته إذا أخرجت من يد صاحبها إلى غيره . رواه الحسن عنه وقال به هو وابن سيرين .

وقال ابن بطل : كره أكثر العلماء شراء الرجل صدقته لحديث عمر رضي الله تعالى عنه (يعني أن عمر بن الخطاب تصدق بفارس في سبيل الله فوجده يبيع فأراد أن يشتريه ثم أتى النبي صلى الله عليه وسلم فاستأمره فقال : لا تعد في صدقتك — صحيح بخاری ج ۱ ص ۲۰۱ و ۲۰۲ ، باب هل يشتري صدقته) وهو قول مالك والكوفيين والشافعي وسواهم كانت الصدقة فرضاً أو تطوعاً —

ومدار المسئلة على ضابطة يذكرها علماءنا بأن تبديل الملك يوجب تبديل العين ، وهذا الأصل ما خذ من قول عليه السلام : هو عليها صدقة وهو لنا بركة في حديث أنس عند البخاري (ج ۱ ص ۲۰۲) باب إذا تحولت الصدقة في قعة صدقة بركة ، فبنوا على هذا الأصل جازر شراء الرجل صدقته ولكن كره لحديث عمر — كما بيناه آنفاً بالتفصيل . هذا البحث كله ما خذ من العمدة للعيني (ج ۹ ص ۸۵ و ۸۶) باب هل يشتري صدقته — والمعارف للبنوري (ج ۵ ص ۲۸۴) بتغير من المرتب

لہ قال الشيخ بران الدين صاحب الهداية :

العبادات الواجبة :

(۱) مالية محض كالزكاة (۲) وبدنية محض كالصلوة (۳) ومركبة منهما كالحج .

والنيابة تجرى في النوع الاول في حالتی الاختيار والضرورة لمحصل المقصود بفعل النائب .

وہابی حاشیہ پر بھی لکھا ہے

امام اسحاقؒ یہ کہتے ہیں کہ بدنی عبادات مثلاً صوم و سلاۃ میں بھی نیابت جاری ہوتی ہے۔
 جمہور کے نزدیک خالص بدنی عبادات میں نیابت جاری نہیں ہوتی ہے۔
 جمہور کا استدلال حضرت ابن عباسؓ کی حدیث سے ہے ”قال : لا یصلی أحد عن أحد ولا یصوم أحد عن أحد“

ولا تجزی فی النوع الثانی بحال لأن المقصود هو اتعاب النفس لا یحصل به۔
 وتجزی فی النوع الثالث عند العجز للمعنی الثانی وهو المشقة بتقیض المال ولا تجزی عند القدرة
 لعدم اتعاب النفس — ہدایہ (ج ۱ ص ۲۹۶) باب الحج عن الغير ۱۲ مرتبہ

۱۔ ومن قال به من السلف طاؤس والحسن البصری والزہری وقتادة والولید وهو قول الشافعی القدریم وبہ
 قال اللیث وابو عبید فی صوم النذر دون رمضان وغیره — شرح الصحیح لمسلم بنحو (ج ۱ ص ۳۶۲) باب
 قضاء الصوم عن المیت۔

وفرق احمد فی صیام رمضان وصوم النذر فجازت فی الثانی دون الاول عنده حتی قال الخنابلہ:
 من مات وعليه ستون صوماً من النذر فصام عنه ستون رجلاً فی یوم واحد أحبنا عنه — ودفع التنزیع فی
 روایۃ ابن عباس عن ابی ہریرۃ عن صوم النذر (ج ۱ ص ۲۶۲، کتاب الصوم، باب من مات وعليه صوم) کذا فی المعارف
 (ج ۵ ص ۲۸۶ و ۲۸۷) ۱۲ مرتبہ

۲۔ قال النووی: وذہب المجہور الی أنه لا یصام عن میت لانذر ولا غیرہ حکاہ ابن المنذر عن ابن عمر و
 ابن عباس وعائشہ وروایۃ عن الحسن والزہری وبہ قال مالک وابو حنیفہ، قال القاضی عیاض وغیرہ:
 ہو قول جمہو العلماء — شرح صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۶۲، باب قضاء الصوم عن المیت)۔

ثم انہم اجمعوا علی أنه لا یصلی أحد عن أحد حیاً ومیتاً وكذلك اجمعوا علی أنه لا یصام عن حی وإنما
 الخلاف فی الصوم عن المیت — المعارف (ج ۵ ص ۲۸۷) ۱۲ مرتبہ

۳۔ رواہ النسائی فی سننہ الکبریٰ فی الصوم باسناد صحیح، وذكرہ البیہقی فی سننہ (ج ۴ ص ۲۵۷، بآمن قال یوم عنه
 ولیہ) تعلیقاً، وقال صاحب الجوزی: اسنادہ علی شرط الشیخین إلا محمد بن الأعلیٰ فإنه علی شرط مسلم اه وروی
 الطحاوی فی مشکل (ج ۳ ص ۱۴۱) عن یزید بن زریج بہ۔

کذا فی نصب الرایۃ وحاشیۃ ”البغیۃ“ (ج ۲ ص ۴۶۳) باب یوجب القضاء والكفارة، احادیث فی عدم اجزاء الصوم عن الغير

صحابہ کرامؓ کا تعامل بھی اسی کی تائید کرتا ہے کیونکہ کسی صحابی سے یہ منقول نہیں اس نے کسی میت کی طرف سے نماز پڑھی ہو یا روزے رکھے ہوں۔

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے سو اس کا جواب یہ ہے کہ یا تو یہ حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے منسوخ ہے یا ان صحابہؓ کی خصوصیت ہے یا پھر اس کا مطلب یہ ہے کہ روزے اپنی طرف سے رکھو اور اس کا ثواب اپنی والدہ کو پہنچا دو۔ واللہ اعلم۔

نیز مؤطا امام مالکؒ میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ کے بارے میں مروی ہے ”کان یسأل ہل یوم أحد عن أحد“ یصلی أحد عن أحد؟ فیقول: لا یوم أحد عن أحد ولا یصلی أحد عن أحد (ص ۲۴۵، التذکر فی الصیام والصیام عن المست) حضرت ابن عمرؓ کی مذکورہ روایت سے متعلق تفصیل کے لئے دیکھئے نصب الرایۃ (ج ۲ ص ۴۶۳)۔

نیز امام طحاویؒ نے سند صحیح کے ساتھ روایت نقل کی ہے ”عن عمرۃ بنت عبدالرحمن قلت لعائشۃ: ان امی توفیت وعلیہا صیام رمضان آیاصلح ان أقضی عنہا؟ فقالت لا ولكن تصدقی عنہا مکان کل یوم علی مسکین خیر من صیامک، کذا نقل فی العمدۃ (ج ۱ ص ۶۰) باب من مات وعلیہ صوم۔

یہ روایات اگرچہ موقوف ہیں لیکن غیر مددک بالقیاس ہونے کی وجہ سے مرفوع کے حکم میں ہیں ۱۲ رشید اشرف

حاشیہ صفحہ ۵۷۴

لہ قال مالک: ولم یسمع عن أحد من الصحابة ولا من التابعین رضی اللہ عنہم بالمدينة أن أحدًا منهم أمر أحدًا یوم عن أحد ولا یصلی عن أحد وإنما یفعلہ کل أحد لنفسہ ولا یجمل أحد عن أحد۔ نصب الرایۃ (ج ۲ ص ۴۶۳) ۱۲ مرتب

لہ قائلین نیابت فی العبادت کا استدلال اور بھی کئی احادیث سے ہے۔ مثلاً:-

(۱) عن عائشۃ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال: من مات وعلیہ صیام صام عنه ولیہ۔ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۶۲) باب من مات وعلیہ صوم۔

(۲) عن ابن عباس قال: جار رجل إلی النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقال: یا رسول اللہ! إن امی ماتت وعلیہا صوم شہراً فأقضیہ عنہا قال: نعم! فذین اللہ أحق أن یقضی۔ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۶۲)۔

اس کا جواب یہ ہے کہ دوسرے دلائل کی روشنی میں پہلی حدیث کا مطلب یہ ہے ”صام عنه ولیہ باذات القدر“ اور دوسری روایت کا مطلب بھی یہی ہے کہ تم اپنی والدہ کی جانب سے قضاء یوم کرتے ہو کی صورت یہ ہے کہ فدیہ ادا کرو۔

جوابات کی مزید تفصیل کیلئے ملاحظہ فرمائیے عینی (ج ۱ ص ۵۹ تا ۶۲) باب من مات وعلیہ صوم ۱۲ مرتب

۳ مسئلہ نیابت فی العبادۃ کی مکمل تفصیل کیلئے ملاحظہ فرمائیے عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۵۷ تا ۶۴، باب من مات وعلیہ صوم)؛ بیچ

بَابُ مَا جَاءَ فِي نَفَقَةِ الْمَرْأَةِ مِنْ بَيْتِ زَوْجِهَا

عن أبي أمامة الباهلی قال : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول في خطبته عام حجة الوداع ، لا تنفق امرأة شيئاً من بيت زوجها إلا

بإذن من زوجها (ج ۵ ص ۲۸۵ تا ۲۹۳)۔

حدیث باب کے تحت ایک مسئلہ ایصالِ ثواب کا بھی زیر بحث آتا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے :-
صاحب ہدایہ فرماتے ہیں : الأصل فی هذا الباب أن الإنسان لا أن يجعل ثواب عمله لغيره مطلقاً أو موصوفاً أو صدقة أو غيراً (کتلاوة القرآن والأفکار) عند أهل السنة والجماعة لما روى عن النبي عليه السلام أنه نهي بعبثين أميين أحدهما عن نفسه والآخر عن أمته ممن أقر بوعداية الله وشهره بالبلاغ (دیکھئے ابن ماجہ ص ۲۲۵ و ص ۲۲۶ ، ابواب الاضاحی ، باب اضاحی رسول الله صلى الله عليه وسلم ، جعل نفحية احدی الشائین لأمتہ — ہدایہ ج ۱ ص ۲۹۶ ، باب الحج عن الغير)۔

البتہ اہل سنت والجماعت میں سے امام مالکؒ اور امام شافعیؒ اس بات کے قائل ہیں کہ عبادات بذنیہ محضہ کا ثواب میت کو نہیں پہنچایا جاسکتا۔ البتہ ان کے حق میں دعائے خیر کی جاسکتی ہے اور عبادات بذنیہ محضہ کا ثواب بھی پہنچایا جاسکتا ہے جیسے صدقہ وغیرہ ، اسی طرح ان عبادات کا ثواب بھی پہنچایا جاسکتا ہے جو بذنیہ ہونے کے ساتھ ساتھ مالیہ بھی ہوں جیسے حج۔ لیکن شافعیہ کے ہاں فتویٰ اس پر کہ میت تلاوت قرآن کا ثواب پہنچایا جاسکتا ہے۔ اس مسئلہ میں امام ابو حنیفہؒ اور جمہور کا مسلک ایک معتدل مذہب ہے نہ تو اس میں امام احمدؒ کے مسلک کی طرح وسعت ہے کہ خالص عبادات بذنیہ میں بھی زیارت جائز قرار دیدیا اور نہ ہی امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے مسلک کی طرح تنگی ہے کہ میت کو عبادات بذنیہ محضہ کا ثواب بھی نہیں پہنچایا جاسکتا۔

ثم اختلف أن إبدار الثواب لمن لم يمت قط؟ أو له وللمحي جميعاً؟ وهل ذلك مخفص بالنافلة أو نعم الفريضة؟ ولكن لا تسقط أصلها عن وجبت في ذمته؟ أقوال ليس بمحل تفصيلها۔ فعليك بكتب الفقه المطولة۔

ہذا کہ ماخوذ من الہدایہ (ج ۱ ص ۲۹۶) و شرح جامع القدر (ج ۲ ص ۳۰۸) والمعارف (ج ۵ ص ۲۸۶ و ۲۹۱) و رشید اشرف

حاشیہ صفحہ ۴۹۴

۱۔ اس سے پہلے دو باب ”باب ما جاز فی کراہیۃ العود فی الصدقة“ اور ”باب ما جاز فی الصدقة عن الميت“ سے متعلق تشریح پہلے باب ”باب ما جاز فی المستحق یرث صدقة“ کی شرح اور اس کے حواشی کے تحت گزری ہیں ۱۲ مرتب

بِإِذْنِ زَوْجِهَا قِيلَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! وَلَا الطَّعَامُ؟ قَالَ: ذَلِكَ أَفْضَلُ أَمْوَالِنَا
عُورَتِ كَوَّارِ شَوْهَرِ كِي جَانِبِ سَے صِرَاحَۃً یَا دِلَالۃً یَا عَرَفَا اجازت ہو تو اس کے لئے بیتِ زوج سے انفاق
درست ہے بلکہ اس انفاق پر وہ اجر کی مستحق ہوگی اور عدم اجازت کی صورت میں مالِ زوج سے انفاق
نہ اس کے لئے جائز ہو اور نہ ہی وہ اجر کی مستحق ہوگی بلکہ یہ انفاق آخرت میں اس کے لئے وبال بن جائے گا۔
لیکن یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ بخاری میں حضرت ابو ہریرہؓ سے جو یہ فقرہ مروی ہے یعنی ”قَالَ: إِذَا
أَنْفَقْتَ الْمَلَأَةَ مِنْ كَسْبِ زَوْجِهَا عَنْ غَيْرِ أَمْرٍ فَلَهَا نِصْفُ أَجْرٍ“ اس میں ”عن غیر امر“
سے کیا مراد ہے؟

حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں ”فیہ اشکال“ فیانہ ان کان الغرض من غیر امر
الصریح وکان هناك إذن لها دلالة أو عرفاً فلها الأجر كاملة من غیر تنصیف
وإن لم یکن لها أمر ولم یکن لها إذن دلالة ولا عرفاً فكيف الأجر؟ بل هناك
عليها وزر۔۔۔ پھر حضرت شاہ صاحبؒ نے خود اس کا یہ جواب دیا ہے کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر
اگر عورت نے شوہر کی اجازت سے جو اسے دلالتاً یا عرفاً حاصل ہوئی ہو بغیر امر صریح کے انفاق کیا تو اس کو
نصفِ اجر ملے گا جس کا مطلب یہ ہے کہ امر صریح کی صورت میں اجرِ کامل کی مستحق ہوگی۔

عن عائشة عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: إِذَا تَصَدَّقَتِ الْمَرْأَةُ
مِنْ بَيْتِ زَوْجِهَا كَانَ لَهَا بِهِ أَجْرٌ وَلِلْمَنْ وَجِهَ مِثْلُ ذَلِكَ وَلِلْخَازِنِ مِثْلُ ذَلِكَ،
وَلَا يَنْقُصُ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ مِنْ أَجْرِ صَاحِبِهِ شَيْئاً لَمْ يَكْسِبْ وَلَهَا بِمَا أَنْفَقَتْ
حديثٌ مذكورٌ میں اجر زوج اور اجر خازن کو جو اجرِ مرأة کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے وہ اجر و ثواب میں
مساوات بیان کرنے کے لئے نہیں ہے بلکہ یہ بیان کرنے کے لئے ہے کہ جس طرح ان میں سے
ایک اجر کا مستحق ہوگا اسی طرح دوسرے بھی مشارک فی الطاعات ہونے کی بنا پر اجر کے مستحق ہونگے
ولیس معنا ان یزاحم أحد فی أجر الآخر۔ واللہ اعلم

۱۔ (۲ ج ص ۸۰۷) کتاب النفقات، باب نفقة المرأة إذا غاب عنها زوجها ونفقة الولد ۱۲

۲۔ ویکون ان یكون المراد المشاركة فی اصل الثواب فیکون بهذا ثواب وان کان أحد یا اکثر ولا یزیم ان یكون مقدر

ثوابها سوا ربلی یكون ثواب هذا اکثر وقد یكون بعکس قریب منه مافی ”الفتح“ (۳ ج ص ۲۳۰) کذا فی المعاری (ج ۵ ص ۲۹۷) ۱۲

۳۔ مسئلۃ الباب سے متعلق تشریح تفصیل کیلئے دیکھئے عمدة القاری (ج ۸ ص ۲۹۰ تا ۲۹۲) باب من امرخادمه بالصدقة و

بَاب مَا جَاءَ فِي صَدَقَةِ الْفِطْرِ

كنا نخرج زكاة الفطر اذ كان فينا رسول الله صلى الله عليه وسلم صاعاً من طعام أو صاعاً من شعير أو صاعاً من تمر أو صاعاً من زبيب أو صاعاً من أقط، فلم نخرج به حتى قدم معاوية المدينة فتكلم، فكان فيما كلمه الناس :
إني لأرى مُدَّين من سماء الشام تعدل صاعاً من تمر، قال : فأخذ الناس بذلك، قال أبو سعيد : فلا أزال أخرج به كما كنت أخرج به ۝

له لا بد منها من معرفة صدقة الفطر لغة وشرعاً — في العمدة للعيني : قال النووي : هي نفقة مولدة لأهله ولا معرفة بل هي اصطلاحية للفقهاء، كأنها من النفقة التي هي النفوس والخلق أي زكاة الخلقة ذكرها صاحب المحاب في التنزيه.
قلت (أي يقول العيني) : ولوقيل نفقة اسلامية كان أول لانها ما عرفت إلا في الاسلام ولؤيد هذا ذكره ابن العربي هو اسمها على لسان صاحب الشرع -

ويقال لها (١) صدقة الفطر (٢) وزكاة الفطر (٣) وزكاة رمضان (٤) وزكاة الصوم وفي حديث ابن عباس (٥) صدقة الصوم ، وفي حديث أبي هريرة (٦) صدقة رمضان وتسمى أيضاً (٧) صدقة الروس (٨) زكاة الأبدان — سماها الإمام مالك رحمه الله تعالى أما شرعاً فإنها اسم لما يعطى من المال بطريق الصلة ترحماً مقدراً بخلاف الهبة فإنها تعطى صلة بكرة لا ترحماً (ج ٩ ص ١)
في بداية "ابواب صدقة الفطر ۝

وفي المعارف للبنوري (ج ٥ ص ٢٩٩ و ٣٠٠) :

قال شيخ : وضاف الشرع الصدقة إلى الفطر فدل على أن الفطر سببها ، فإن الإضافة تدل في مثلها على السببية ، كما في كتب الأصول -

أقول : المشهور أنها من إضافة شيء إلى شرطه كـ "حجة الاسلام" وقيل : أضيفت إلى الفطر لكونها تجب بالفطر من رمضان ، قاله في "العمدة" (٤ - ٣٦١)

وقال في "البحر" : والإضافة فيها من إضافة شيء إلى شرطه ، وهو مجاز ، لأن الحقيقة إضافة الحكم إلى

سببه ، وهو الرأس بدليل التعدد بتعدد الروس الخ ١٢ رشيداً شرف

صدقۃ الفطر سے متعلق چند مباحث ہیں :

بحث اول پہلی بحث یہ ہے کہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک اس کے وجوب کے لئے کوئی نصاب مقرر نہیں بلکہ یہ ہر اس شخص پر واجب ہے جس کے پاس ”قوت یوم ولیلۃ“ ہو، جبکہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک صدقۃ الفطر کا وہی نصاب ہے جو زکوٰۃ کا ہے اگرچہ مال کا نامی ہونا شرط نہیں ہے اور نہ ہی حولانِ حول شرط ہے۔

ائمہ ثلاثہ یہ کہتے ہیں کہ پورے ذخیرۃ حدیث میں کہیں بھی صدقۃ الفطر کا کوئی نصاب بیان نہیں کیا گیا لہذا ”قوت یوم ولیلۃ“ رکھنے والا بھی اس حکم میں شامل ہے۔

امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ احادیث میں جا بھی صدقۃ الفطر کو زکوٰۃ الفطر کے الفاظ سے تعبیر کیا گیا ہے چنانچہ حضرت ابوسعید خدریؓ اور حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی احادیث باب میں ”زکوٰۃ الفطر“ ہی کا لفظ استعمال کیا گیا ہے جو اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ جو نصاب زکوٰۃ کا ہے وہی بعینہ صدقۃ الفطر کا ہے۔ نیز قرآن کریم میں بھی صدقۃ الفطر پر زکوٰۃ ہی کا اطلاق کیا گیا ہے، مثلاً **قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّىٰ وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّىٰ** ”اس میں بہت سے مفسرین کے قول کے مطابق ”صلوٰۃ“ سے مراد ”صلوٰۃ عید“ ہے اور ”تزکیٰ“ سے مراد صدقۃ الفطر کی ادائیگی، لہذا جب صدقۃ الفطر کو زکوٰۃ قرار دیا گیا تو اس کا نصاب بھی وہی ہوگا

۱۔ ثم اعلم ان العلی اختلاف فی صدقۃ الفطر بل ہی فرض او واجبة او سنة أم فعل خیر مذروب الیہ ؟ فقالت طائفة : ہی فرض و ہم الائمۃ الثلاثہ الشافعی و مالک و احمد ، وقال اصحابنا : ہی واجبة ، وقالت طائفة : ہی سنة و بقول مالک فی روایۃ ذکر صاحب الذخیرۃ ، وقال بعضهم : ہی فعل خیر تکانت واجبة تم نسخت ——— وراجع للتفصیل عمدة القاری (ج ۹ ص ۱۰۸) باب فرض صدقۃ الفطر ——— وشرح صحیح مسلم سنوی

(ج ۱ ص ۳۱۷) باب زکوٰۃ الفطر ۱۲ مرتب عافاہ اللہ

۲۔ سورۃ الاعلیٰ آیت ۱۴-۱۵ پآ - ۱۳

۳۔ وعن علی کرم اللہ تعالیٰ وجہہ : ”تزکیٰ“ ائی تصدق صدقۃ الفطر ، ”وذكر اسم ربہ“ کبر یوم العید فصلی صلاۃ العید ، وعن جماعة من السلف ما يقتضی ظاہرہ۔ روح المعانی (ج ۱۵ ص ۱۲۶) جزر عم سورۃ الاعلیٰ آیت (۱۵۱) اور بھی کئی روایات اس پر دال ہیں کہ مذکورہ آیت میں ”تزکیٰ“ سے مراد زکوٰۃ الفطر اور ”صلی“ سے مراد نماز عید ہے ، تفصیل کیلئے دیکھئے معارف السنن (ج ۵ ص ۳۰۱ و ۳۰۲) ۱۲ مرتب

جوز کوۃ کا ہے۔

بحث ثانی

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک صدقۃ الفطر میں خواہ گندم دیا جائے

یا جو یا کھجور یا کشمش سب کا ایک صاع فی کس واجب ہوتا ہے اس کے

برخلاف امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک گندم کا نصف صاع اور دیگر اجناس کا ایک صاع واجب ہوتا ہے۔

ائمہ ثلاثہ کا استدلال حضرت ابوسعید خدریؓ کی حدیث باب سے ہے "کتاخرج زکوۃ الفطر

اذا كان فينا رسول الله صلى الله عليه وسلم صاعاً من طعام أو صاعاً من شعيراً أو

صاعاً من تمر أو صاعاً من زبيب أو صاعاً من أقط (پنیر) اس حدیث میں لفظ طعام استعمال

استعمال کیا گیا ہے جس کو ائمہ ثلاثہ نے گندم کے معنی پر محمول کیا ہے۔

لہ اس کے علاوہ اگر ہر شخص پر جو "قوت یوم و لیلۃ" کا مالک ہو صدقۃ الفطر واجب کر دیا جائے تو اس

قلب موضوع لازم آئے گا اس لئے کہ آج وہ "قوت یوم و لیلۃ" کو بطور صدقۃ الفطر ادا کر دے گا اور کل خود

اپنی تنگدستی کی وجہ سے سوال پر مجبور ہو جائے گا کہ فی نور الانوار مسئلہ حیون (ص ۵۴ و ۵۵) بحث الامر

لہ صاع سے صاع عراقی مراد ہے جو آٹھ رطل کا ہوتا ہے (رطل کا وزن چونتیس تولہ ڈیڑھ ماشہ ہے)

اور صاع کا وزن بحساب مشقال (چار ماشہ چار تولہ) تین ہزار دو سو چالیس ماشہ بنتا ہے یعنی

دوسو تتر تولہ، اس حساب سے تین سیر چھ چھٹانک کا پورا صاع ہوا اور ڈیڑھ سیر تین چھٹانک کا

نصف صاع ہوا۔

درہم (تین ماشہ ایک تولہ اور ایک بڑا پانچ رطل) کے اعتبار سے ایک صاع دو سو تتر تولہ کا

ہوتا ہے اور نصف صاع ایک سو چھتیس تولہ چھ ماشہ کا ہوتا ہے، گویا انگریزی سیر کے حساب سے

پورا صاع تین سیر چھ چھٹانک تین تولہ کے برابر ہوتا ہے اور نصف صاع ڈیڑھ سیر تین چھٹانک ڈیڑھ

تولہ کے برابر۔

اور مد کے اعتبار سے ایک صاع دو اتنی تولہ چھ ماشہ کا بنتا ہے اور نصف صاع

ایک سو چالیس تولہ تین ماشہ کا ہوتا ہے، گویا پورا صاع ساڑھے تین سیر چھ ماشہ کا ہوا اور نصف صاع پونے

دو سیر تین ماشہ کا، (واضح رہے کہ ایک صاع چار درہم کا ہوتا ہے)۔

صاع کا وزن معلوم کرنے کے جو تین طریقے لکھے گئے ہیں ان میں سے جس طریقہ اور حساب کے بھی اختیار کر لیا جائے

صدقۃ فطر ادا ہو جائے گا، لیکن چونکہ آخری سائیں یاد آتی ہیں اس لئے اس کے مطابق ادا کرنے میں زیادہ احتیاط ہی ہونی چاہئے۔

انسان شریف ۱۲ مرتبہ

حقیقہ کے دلائل درج ذیل ہیں :-

(۱) اسی باب میں آگے ”عمرو بن شعیب عن ابيه عن جدّه“ کے طریق سے روایت مروی ہے ”ان النبي صلى الله عليه وسلم بعث منادياً في فجاج مكة ألا إن صدقة الفطر واجبة على كل مسلم ذكر أو أنثى حراً أو عبداً صغيراً أو كبيراً مدان من قمح (گندم) أو سواها صاع من طعام — امام ترمذیؒ اس حدیث کو ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں ”هذا حديث غريب حسن“

(۲) امام طحاویؒ نے شرح معانی الآثار میں حضرت ثعلبہ بن ابی صعیر عن ابيه کے طریق سے مرفوعاً نقل کیا ہے ”أدوا زكاة الفطر صاعاً من تمر وصاعاً من شعير أو نصف صاع من بر أو قال قمح عن كل إنسان أمة“ — اس سے بھی حقیقہ کا مسلک صاف سمجھ میں آ رہا ہے۔

(۳) طحاویؒ ہی میں حضرت اسماء بنت ابی بکرؓ کی روایت ہے ”قالت كنت أؤدى زكاة الفطر على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم مدّين من قمح“

(۴) طحاویؒ ہی میں حضرت سعید بن المسیبؒ سے مرسل مروی ہے ”أن رسول الله صلى الله عليه وسلم فرض زكاة الفطر مدّين من حنطة“ یہ حدیث اگرچہ مرسل ہے لیکن سعید بن المسیبؒ کی مراسیل شفعیہ کے نزدیک بھی حجت ہیں۔ اس کے علاوہ امام طحاویؒ نے ابوسلمہ بن عبد الرحمن، عبد اللہ بن عبد اللہ بن عتبہ، قاسم بن محمد، سالم بن عبد اللہ کی مراسیل بھی اس کے مطابق روایت کی ہیں،

۱۔ ”فخ“ کی جمع ہے جس کے معنی ہیں ”درہ“ یعنی دو پہاڑوں کے درمیان کشادہ راستہ ۱۲ م
۲۔ ایک مددورطل کا ہوتا ہے جبکہ صاع چار مدد کا ہوتا ہے، لہذا دو مدد نصف صاع کے مساوی ہوں گے واضح رہے کہ مدد وزن کے اعتبار سے دو سو ساٹھ درہم کے برابر ہوتا ہے یعنی اڑھائی ٹھٹھ تو نہ تین ماشہ کا ۱۲ مرتب
۳۔ السّوی، السّوی : برابر ۱۲ م

۴۔ (ج ۱ ص ۲۷۰) باب مقدار صدقة الفطر ۱۲ م

۵۔ (ج ۱ ص ۲۶۹) باب مقدار صدقة الفطر ۱۲ م

۶۔ (ج ۱ ص ۲۷۰) باب مقدار صدقة الفطر ۱۲ م

۷۔ طحاوی (ج ۱ ص ۲۷۰ و ۲۷۱) ۱۲ م

نیز حضرت ابوبکر صدیقؓ، حضرت عمر فاروقؓ، حضرت عثمان غنیؓ، حضرت ابوہریرہؓ، حضرت ابوسعید خدریؓ، حضرت ابن عباسؓ، حضرت عمر بن عبدالعزیزؓ، حضرت مجاہدؓ، حضرت حکمؓ، حضرت عبدالرحمن بن القاسمؓ اور حضرت ابراہیم نخعیؓ کے آثار بھی امام طحاویؒ نے اسی کے مطابق روایت کیے ہیں۔ جہاں تک حضرت ابوسعید خدریؓ کی حدیث باب کا تعلق ہے ”صاعاً من طعام“ کا جو لفظ آیا ہے ہمارے نزدیک اس میں ”طعام“ سے مراد گندم نہیں بلکہ جواریا یا جڑہ وغیرہ ہے گندم پر لفظ ”طعام“ کا اطلاق اس وقت سے شروع ہوا جب سے گندم کا استعمال بڑھا، لیکن عہد رسالت میں بعد کے زمانوں کی طرح لوگوں کی عام غذا گندم نہیں تھی اور اس وقت طعام کا لفظ بول کر جواریا یا جڑہ وغیرہ مراد لیا جاتا تھا، چنانچہ اسی حدیث کا جو طریق ابو عمر حفص بن میسرہؒ سے مروی ہے اس میں جملہ بھی موجود ہےؒ قال

۱۔ عن ابی قلابة قال اخبرني من دفع الى ابی بکر الصديق صاعاً من ثمين " طحاوی (ج ۱ ص ۲۷۰) ۱۳ م

۲۔ عن ابن ابی شبيب قال: كنا نخرج زكاة الفطر على عهد عمر بن الخطاب نصف صاع (ج ۱ ص ۲۷۰) ۱۲ م

۳۔ حدثنا ابو زرعة عبد الرحمن بن عمرو الدمشقي قال: حدثنا القواضي فذكر بسناده عن عثمان انه خطبهم فقال: اذوا زكاة الفطر مدین من حنطة " (ج ۱ ص ۲۷۰) ۱۳ م

۴۔ عن ابی هريرة قال زكاة الفطر عن كل حر وعبد ذكر أو أنثى صغير أو كبير غني أو فقير صاع من تمر أو نصف صاع من قمح (ج ۱ ص ۲۷۰) باب مقدار صدقة الفطر ۱۲ م

۵۔ عن الحسن أن مروان بعث إلى أبي سعيد أن ابعث إلى بزكوة رقيقك، فقال ابوسعید للرسول: إن مردان لا يعلم إنما علينا أن نعطي لكل رأس عند كل فطر صاعاً من تمر أو " نصف صاع من بر " (ج ۱ ص ۲۶۹) باب مقدار صدقة الفطر ۱۲ م

۶۔ عن ابن عباس قال: أمرت أهل البصرة إذ كنت فيهم أن يعطوا عن الصغير والكبير والحر والملوك مدين من حنطة (ج ۱ ص ۲۷۰) ۱۲ م

۷۔ عوف بیان کرتے ہیں "کتب عمر بن عبدالعزیز إلى عدي بن أرطاة كتاباً فقرأه على منير البصرة وأنا أسمع، أما بعد فمر من قبلك من المسلمين أن يخرجوا زكاة الفطر صاعاً من تمر أو " نصف صاع من بر " (ج ۱ ص ۲۷۰ و ۲۷۱) ۱۳ م

۸۔ عن مجاهد: في زكاة الفطر صاع من كل شئ سوى الحنطة، والحنطة نصف صاع (ج ۱ ص ۲۷۱) ۱۲ م

۹۔ وثله شعبة قال: سألت الحكم وحماداً وعبد الرحمن بن القاسم عن صدقة الفطر فقالوا: نصف صاع حنطة (ج ۱ ص ۲۷۱) ۱۲ م

۱۰۔ مثل أثر عمر بن عبدالعزیز (ج ۱ ص ۲۷۱) ۱۲ م

۱۱۔ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۰۳ و ۲۰۵) باب الصدقة قبل العيد ۱۳ م

ابوسعیدؓ وکان طعامنا الشعیر والنزبیب والأقط والتمر ؕ نیز حافظ ابن حجرؒ نے صحیح ابن خزمیہ کے حوالہ سے حضرت ابن عمرؓ کی روایت نقل کی ہے ” قال لم تکن الصدقة علی عهد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم إلا التمر والنزبیب والشعیر ولم تکن الحنطة “۔ ان روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ عبید رسالت میں لفظ طعام کا اطلاق گندم کو چھوڑ کر دوسری اجناس پر ہوتا تھا ، وجہ یہی تھی کہ اس دور میں گندم بہت کم تھا ، بہر حال خلاصہ یہی ہے کہ حدیث باب میں ” طعام “ سے گندم مراد نہیں ہے۔

ائمہ ثلاثہ یہ بھی کہتے ہیں کہ حضرت معاویہؓ نے گندم کا نصف صاع نکالنے کا حکم دیا تھا لیکن حضرت ابوسعید خدریؓ نے اسے قبول نہیں فرمایا جیسا کہ فرماتے ہیں ” فلا أزال أخرجه كما كنت أخرجه “

اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ اس جملہ کا مطلب یہ نہیں ہے کہ حضرت ابوسعیدؓ پہلے کی طرح ایک صاع نکالتے رہے بلکہ مطلب یہ ہے کہ وہ پہلے صدقۃ الفطر گندم سے ادا نہیں کیا کرتے تھے بلکہ دوسری اجناس سے ایک صاع نکال کر صدقۃ فطر ادا کیا کرتے تھے اور حضرت معاویہؓ کے مدینہ آنے کے بعد بھی انہوں نے اپنے اس عمل میں کوئی تبدیلی نہیں کی جبکہ دوسرے لوگوں نے حضرت معاویہؓ کا قول ” إني لأرى مدین من سماء الشام تعدل صاعاً من تمر “ سُنکر دوسری اجناس سے صدقۃ الفطر ادا کرنے کے بجائے بطور فطرہ گندم کا نصف صاع نکالنا شروع کر دیا تھا۔ ورنہ جہاں تک گندم کا تعلق ہے اس کے بارے میں خود حضرت ابوسعیدؓ کا مذہب بھی یہی تھا کہ گندم میں نصف صاع واجب ہوتا ہے چنانچہ امام طحاویؒ نے حضرت حسن بصریؒ کی روایت نقل کی ہے ” أن مراد أن بعث إلی ابی سعیدؓ أن أبعث إلی بنکاة رقیقتک ، فقال ابوسعیدؓ للرسول : إن مراد أن لا یعلم انما علینا أن نعطي لكل رأس عند کل فطر صاعاً من تمر أو

۱۔ فتح الباری (ج ۳ ص ۲۹۶) باب صاع من زبیب ۳۴

۲۔ تفصیل کیلئے دیکھئے فتح الباری (ج ۳ ص ۲۹۷) باب الصدقة قبل العید ۱۲

۳۔ چنانچہ وہ فرماتے ہیں ” إني لأرى مدین من سماء الشام تعدل صاعاً من تمر “ یعنی میں سمجھتا ہوں کہ شام کے گندم کے دو متر (غالباً مالیت کے اعتبار سے) ایک صاع کھجور کے مساوی ہوتے ہیں ۱۲

۴۔ طحاوی (ج ۱ ص ۲۶۹) باب مقدار صدقة الفطر ۱۳

”نصف صاع من بُت“

لیکن حضرت گنگوہیؒ نے حضرت ابوسعید خدریؓ کے قول ”فلا أزال أخرجه كما كنت أخرجه“ کا یہ جواب دیا ہے کہ حضرت ابوسعید خدریؓ کو شروع میں معلوم نہ تھا کہ گندم کا نصف صاع خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مقرر فرمایا تھا اس لئے انہوں نے حضرت معاویہؓ کے قول کو ان کا قیاس سمجھا، چنانچہ دوسری روایت میں ان کا یہ قول مروی ہے ”تلك قيمة معاوية لا قبلها ولا عمل بها“ لیکن بعد میں جب ان کو معلوم ہو گیا کہ ”نصف صاع گندم“ خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مقرر فرمایا تھا تو ان کا مسک بھی یہی ہو گیا کہ گندم کا نصف صاع واجب ہے (كما يفهم من رواية الحسن البصري التي ذكرناها آنفاً) واللہ سبحانہ أعلم

قال: فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم صدقة الفطر على الذكر والأنثى والحر والمملوك صاعاً من تمر أو صاعاً من شعير قال: ”فعدل الناس إلى نصف صاع من بُت“

متجددین کا ایک فاسد نظریہ اور اس کا جواب؛ حضرت ابن عمرؓ کی حدیث باب میں ”فعدل الناس إلى نصف صاع من بُت“ کے جملہ سے استدلال کر کے بعض متجددین اس بات کے قائل ہیں کہ زکوٰۃ و صدقات کے نصاب اور ان کی شرح ادائیگی غیر متبدل نہیں بلکہ زمانہ کے تغیر سے اس میں بھی تبدیلی اور کمی بیشی کی جاسکتی ہے۔ العیاذ باللہ۔۔۔

۱۔ ابوکب الدری (ج ۱ ص ۲۲۴)۔ حضرت گنگوہیؒ کا یہ جواب تیسری ہی معنی ”فلا أزال أخرجه كما كنت أخرجه“ کے جملہ سے اگرچہ حضرت معاویہؓ کی تردید اور یہ بیان کرنا مقصود ہے کہ میں پہلے بھی ایک صاع گندم فقہ ادا کرتا رہا اور حضرت معاویہؓ کے ”نصف صاع گندم“ نکالنے کے حکم دینے کے بعد بھی میرے اس عمل میں کوئی فرق نہیں آیا۔ لیکن حضرت ابوسعید خدریؓ کا عمل اس وقت تک تھا جب تک کہ وہ ”نصف صاع“ کے قول کو حضرت معاویہؓ کا قیاس سمجھتے رہے تفصیل آگے متن میں آرہی ہے ۲ مرتب

۲۔ طحاوی (ج ۱ ص ۳۶۸) باب مقدار صدقة الفطر، پوری روایت اس طرح ہے ”عن عياض بن عبد الله قال سمعت ابا سعيد و هو يأل عن صدقة الفطر قال: لا أخرج إلا ما كنت أخرج على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم صاعاً من تمر أو صاعاً من شعير أو صاعاً من زبيب أو صاعاً من آقط، فقال لبدیل: أو مدین من قم، فقال: لا! تلك قيمة معاوية ۲ مرتب

اپنے اس قول باطل پر پہلے تو وہ یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ اگر زکوٰۃ کی شرح غیر متبدل ہوتی تو قرآن کریم میں اس کا ذکر ہوتا۔

لیکن بات محض جہالت پر مبنی ہے اس لئے کہ قرآن کریم میں تمام غیر متبدل احکام کا استیعاب نہیں، مثلاً قرآن میں تعداد رکعات کا بھی ذکر نہیں حالانکہ وہ غیر متبدل ہیں۔ دوسری دلیل وہ یہ پیش کرتے ہیں کہ قرآن کریم میں فرمایا گیا ہے ”يَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْغَفْوُ“ اس میں ضرورت سے زائد مال کو خرچ کرنے کا حکم دیا گیا ہے اور ضرورت سے زائد کی مقدار زمانہ کے تغیر سے بدلتی رہتی ہے لہذا خود قرآن کریم سے نصاب زکوٰۃ کا قابل تغیر ہونا ثابت ہوا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اس آیت کی تین تفسیریں ہیں ایک یہ کہ یہ آیت زکوٰۃ سے منسوخ ہے اور اس زمانہ سے متعلق ہے جب زکوٰۃ کا نصاب متعین نہیں تھا دو مترسے یہ کہ یہ آیت صدقات واجبہ کے بارے میں نہیں بلکہ صدقات نافلہ کے بارے میں ہے اور تیسرے یہ کہ یہ آیت مجمل ہے جس کی تفسیر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نصاب زکوٰۃ بیان فرما کر کی اور اس تفسیر میں آپ نے کہیں بھی یہ ہدایت نہیں دی کہ آگے چل کر اس میں کوئی تبدیلی پیدا کی جاسکتی ہے لہذا اس آیت سے استدلال خالص جہالت ہے۔

ایک بات متجددین کی طرف سے یہ کہی جاتی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں گھوڑوں پر زکوٰۃ فرض نہیں تھی، حضرت عمرؓ نے گھوڑوں پر زکوٰۃ فرض کی، اس سے معلوم ہوا کہ زکوٰۃ کا نصاب اور اس کی تفصیلات زمانہ کے تغیر سے بدل سکتی ہیں۔ اس کا جواب بھی ظاہر ہے وہ یہ کہ ”باب صدقة الخيل“ میں تفصیل سے گزر چکا ہے کہ حضرت عمرؓ نے گھوڑوں پر زکوٰۃ فرض کی وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم کے خلاف نہیں کی بلکہ خود حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں بھی نسل کشی کے سائمہ گھوڑوں پر زکوٰۃ فرض تھی لیکن چونکہ اس دور میں ایسے گھوڑے عموماً پائے نہ جاتے تھے اور زیادہ تر گھوڑے سواری کے لئے ہوتے تھے اس لئے آپؐ نے یہ ارشاد فرمادیا تھا کہ ”قد عفوت عن صدقة الخيل“ لیکن حضرت عمرؓ کے زمانہ میں چونکہ گھوڑے نسل کشی کے لئے رکھے جانے لگے اور ان کی کثرت ہو گئی اس لئے حضرت عمرؓ نے ان پر زکوٰۃ کے وجوب کا حکم جاری

فرمادیا جو درحقیقت کوئی نیا حکم نہیں تھا بلکہ عہد رسالت ہی کے حکم کی تعمیل و تنفیذ تھی۔

متجددین یہ بھی کہتے ہیں کہ حدیث باب میں یہ کہا گیا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صدقۃ الفطر میں تمر یا شعیر کا ایک صاع مقرر فرمایا تھا لیکن لوگوں نے گندم کا نصف صاع دینا شروع کر دیا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اس کا یہ مطلب نہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے گندم کا ایک صاع مقرر کیا تھا اور لوگوں نے اس کی مخالفت کر کے نصف صاع مقرر کر لیا کیونکہ پیچھے روایات تفصیل سے بیان کی جا چکی ہیں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ گندم کا نصف صاع آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہی مقرر فرمادیا تھا، البتہ چونکہ اس دور میں گندم کا رواج زیادہ نہ تھا اس لئے بہت سے لوگوں کو آپ کی اس تعیین کا علم نہ ہو سکا پھر جب گندم کا رواج بڑھا تو انہوں نے جو اور کھجور کی قیمت لگا کر گندم کا نصف صاع دینا شروع کر دیا کیونکہ جن اجناس کے بارے میں شارع کی طرف سے کوئی تقدیر منقول نہ ہو وہاں قیمت ہی کے مطابق فیصلہ کیا جاتا ہے جیسا کہ حضرت معاویہؓ کے واقعہ میں گزرا۔

اور حدیث باب کا مطلب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں صدقۃ الفطر کھجور یا جو سے نکالا جاتا تھا اور بعد میں گندم کا نصف صاع نکالا جانے لگا یعنی جن حضرات کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تقدیر کا علم تھا انہوں نے آپ کی تقدیر کے مطابق نصف صاع مقرر کیا اور جن کو آپ کی تقدیر کا علم نہیں تھا انہوں نے قیمت لگا کر یہ مقدار مقرر کی لہذا اس سے مقتادیر زکوٰۃ و صدقات میں ترمیم کے جواز پر استدلال باطل ہے۔

آن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرض زکوٰۃ الفطر من رمضان صاعاً من تمر أو صاعاً من شعیر علی کل حر أو عبد ذکر أو أنثی من المسلمین اس حدیث میں ”من المسلمین“ کے الفاظ سے استدلال کر کے ائمہ ثلاثہ یہ فرماتے ہیں کہ صدقۃ الفطر صرف مسلمان غلاموں کی طرف سے نکالنا واجب ہے، کافر غلاموں کی طرف سے نہیں۔ لیکن امام ابو حنیفہؒ اور اسحاق بن راہویہؒ کے نزدیک غلام خواہ مسلمان ہو یا کافر اس کی طرف سے زکوٰۃ الفطر نکالنا مولیٰ پر واجب ہے، عطارؒ، مجاہدؒ، سعید بن جبیرؒ، عمر بن عبدالعزیزؒ اور ابراہیم نخعیؒ کا بھی یہی مسلک ہے۔

حنفیہ حدیث باب میں ”من المسلمین“ کے الفاظ کو غلاموں کے ساتھ متعلق قرار نہیں

دیتے بلکہ یہ فرماتے ہیں کہ اس کا تعلق ”من تجب علیہ الصدقة“ سے ہے یعنی صدقۃ الفطر مسلمانوں کو واجب ہے کافروں پر نہیں ہے۔

اس کی دلیل یہ ہے کہ حافظ ابن حجر نے فتح الباری میں ابن المنذر کے حوالہ سے حضرت ابن عمرؓ سے نقل کیا ہے کہ وہ اپنے مسلمان اور کافروں کو قسم کے غلاموں کی طرف سے صدقۃ الفطر نکالتے تھے۔ حالانکہ وہی حدیث باب کے راوی ہیں۔

بزم مصنف عبدالرزاق میں حضرت ابن عباسؓ سے اور طحاوی کی مشکل الآثار میں حضرت ابوہریرہؓ سے بھی اسی طرح مروی ہے، مشکل الآثار کی روایت میں اگرچہ ابن ہبیہ میں لیکن ان سے روایت کرنے والے عبداللہ بن المبارک ہیں، اور علماء رجال نے تصریح کی ہے کہ عبداللہ بن المبارک، عبداللہ بن مسلمۃ القعنبی اور عبداللہ بن وہب نے ابن ہبیہ سے جو روایتیں نقل کی ہیں وہ قابل قبول ہیں۔

یہ تمام بحث اس صورت میں ہے جبکہ حدیث باب میں ”من المسلمین“ کی زیادتی کو صحیح سمجھا جائے جبکہ محدثین کی ایک جماعت اس زیادتی کو قبول نہیں کرتی یہاں تک کہ

۱۔ حنفیہ کا استدلال آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد ”لیس علی المسلم فی عبده صدقۃ الا صدقۃ الفطر“ کے عموم سے ہے، کذا فی فتح الباری (ج ۳ ص ۲۹۳ و ص ۲۹۴) باب صدقۃ الفطر علی العبد وغیرہ من المسلمین ۱۲ مرتب

۲۔ (ج ۳ ص ۲۹۴) باب صدقۃ الفطر علی العبد وغیرہ من المسلمین۔ روایت اس طرح مروی ہے ”ان ابن عمر کان یخرج عن اہل بیتہ تحریم وعبدہم مغیرم وکبیرم مسلمہم وکافرہم من الرقیق ۱۲ مرتب

۳۔ قال (ای ابن المنذر) وابن عمر راوی الحدیث وقد کان یخرج عن عبده الکافر وہو أعرف بمراد الحدیث۔ فتح الباری (ج ۳ ص ۲۹۴) ۱۲ مرتب

۴۔ فان ینخرج الرزق کؤۃ الفطر عن کل ملوک له وان کان یہودیاً أو نصرانیاً۔ نصب الرایۃ (ج ۲ ص ۴۱۴) باب صدقۃ الفطر ۱۲ مرتب

۵۔ قال: کان ینخرج زکوۃ الفطر عن کل انسان یعول من صغیراً وکبیراً أو عبداً ولو کان نصرانیاً مدین من قمح أو صافاً من تمر۔۔۔ زیلعی (ج ۲ ص ۴۱۴) صدقۃ الفطر ۱۲ مرتب

۶۔ حدیث ابن ہبیہ یصلح للمتابعۃ سیما من روایۃ ابن المبارک عنہ۔۔۔ زیلعی (ج ۲ ص ۴۱۴) ۱۲ م

۷۔ کما نقل فی المعارف (ج ۵ ص ۳۱۳) ۱۲ م

ابن بزیڑ نے تویہ کہہ دیا "انہا زیادة مضطربة بلا شك من جهة الاسناد والمعنى"
والله اعلم ۛ

بَابُ مَا جَاءَ فِي تَقْدِيرِ يَمَّهَا قَبْلَ الصَّلَاةِ

عَنْ أَبِي عَمْرٍو: "إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَأْمُرُ بِإِخْرَاجِ

لَهُ كَذَا فِي حَاشِيَةِ "الْكُوكِبِ الدَّرِيِّ" (ج ۱ ص ۲۴۴ و ۲۴۵) — وَرَاجِعٌ لِلتَّفْصِيلِ "الْمَعَارِفِ" (ج ۵ ص ۳۱۱ تا ۳۱۳)

ۛ اَعْلَمُ: أَنَّ هَذَا الْبَابَ (أَيْ بَابَ صَدَقَةِ الْفِطْرِ) يَحْتَاجُ إِلَى خَمْسَةِ عَشَرَ مَعْرِفَةً :

الْأَوَّلَى : مَعْرِفَةُ صَدَقَةِ الْفِطْرِ لِنَفْسِهِ وَشَرْعًا (وَقَدِيمِيَّاهُ مَفْصَلًا فِيمَا سَبَقَ)

الثَّانِيَةِ : مَعْرِفَةُ وَجُوبِهَا (فِي أَحَادِيثِ الْبَابِ وَأَحَادِيثِ أُخْرَى)

الثَّالِثَةِ : مَعْرِفَةُ سَبَبِ وَجُوبِهَا (وَهُوَ رَأْسُ يَمُونَةٍ مُؤَنَّةٍ تَامَةٍ وَيَلِي عَلَيْهِ وَلا يَتَامَةُ)

الرَّابِعَةِ : مَعْرِفَةُ شَرْطِ وَجُوبِهَا (هُوَ الْإِسْلَامُ وَالْحُرِّيَّةُ وَالْغَنَى)

الْخَامِسَةِ : مَعْرِفَةُ رُكْنِهَا (هُوَ التَّمْلِيكُ)

السَّادِسَةِ : مَعْرِفَةُ شَرْطِ جَوَازِهَا بِكَوْنِ الْمَصْرُوفِ إِيَّاهُ فَقِيرًا

السَّابِعَةِ : مَعْرِفَةُ مَنْ تَجِبُ عَلَيْهِ (فَتَجِبُ عَلَى الْإِبْنِ عَنْ أَوْلَادِهِ الصَّغَارِ الْفُقَرَاءِ وَعَلَى السَّيِّدِ عَنْ عَمَلِهِ وَمَدْرَبِهِ وَ

مَدْرَبَتِهِ وَأُمِّ وَلَدِهِ)

الثَّامِنَةِ : مَعْرِفَةُ الَّذِي تَجِبُ مِنْ أَجْلِهِ (هُمُ أَوْلَادُهُ الصَّغَارُ وَمِمَّا لِيَكُهُ لِلْخِدْمَةِ دُونَ مَكَاتِبِهِ وَزَوْجَتِهَا

التَّاسِعَةِ : مَعْرِفَةُ مَقْدَارِ الْوَاجِبِ فِيهَا

الْعَاشِرَةِ : مَعْرِفَةُ الْكَيْلِ الَّذِي تَجِبُ بِهِ (وَهُوَ الصَّاعُ)

الْحَادِيَةِ عَشَرَ : مَعْرِفَةُ وَقْتِ وَجُوبِهَا (هُوَ طُلُوعُ الْفَجْرِ الثَّانِي مِنْ يَوْمِ الْفِطْرِ)

الثَّانِيَةِ عَشَرَ : مَعْرِفَةُ كَيْفِيَّةِ وَجُوبِهَا (فَتَجِبُ وَجُوبًا مُوسَعًا عَلَى الْأَمْرِ)

الثَّالِثَةِ عَشَرَ : مَعْرِفَةُ وَقْتِ اسْتِحْبَابِهَا (فَقَدْ اتَّفَقَتِ الْأُمَّةُ الْارْبَعَةُ فِي اسْتِحْبَابِهَا بَعْدَ فَجْرِ يَوْمِ الْفِطْرِ قَبْلَ

الذَّائِبِ إِلَى صَلَاةِ الْعِيدِ)

الرَّابِعَةِ عَشَرَ : مَعْرِفَةُ جَوَازِ تَقْدِيرِهَا عَلَى يَوْمِ الْفِطْرِ (وَسَيَأْتِي تَفْصِيلُهُ فِي الْبَابِ الْآتِي)

الْخَامِسَةِ عَشَرَ : مَعْرِفَةُ وَقْتِ إِدَائِهَا (وَالْتَفْصِيلُ فِي الْبَابِ الْآتِي) — هَذَا لِمَخْصُ مَا فِي الْعَمَلِ لِلْعَيْنِ

(ج ۹ ص ۱۰۷ و ۱۰۸) فِي بَرَايَةِ الْبَابِ صَدَقَةِ الْفِطْرِ — وَمِنْ يَرَوِ الْتَفْصِيلَ الْبَسْطَ فِي هَذِهِ الْمَبَاحِثِ

بَابُ مَا جَاءَ فِي تَقْدِيرِ يَمَّهَا قَبْلَ الصَّلَاةِ (ج ۵ ص ۳۱۱ تا ۳۱۳) رَشِيدُ الشُّرُوفِ

دلالت کرتی ہیں۔ مثلاً بخاری میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت ”قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم أجود الناس، وكان أجود ما يكون في رمضان“ نیز امام بیہقیؒ نے شعب الایمان میں حضرت سلیمان فارسیؒ کی روایت نقل کی ہے جس میں ارشاد ہے ”من تقرب فیہ (امی رمضان) بخصلة من الخیر کان کمن أَدَّى فريضة نياما سواہ ومن أَدَّى فريضة فیہ کان کمن أَدَّى سبعین فريضة نياما سواہ“۔ واللہ اعلم (از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ مَا جَاءَ فِي تَعْجِيلِ الزَّكَاةِ

ان العباسیؒ سأل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی تعجیل صدقته قبل أن تحلَّ فرخص له فی ذلك : ”نصاب مکمل ہونے سے پہلے اگر زکوٰۃ ادا کرے تو بالاتفاق ادائیگی درست نہ ہوگی، اور اس اتفاق کی حیثیت صدقہ نافلہ کی سی ہو جائے گی، اور اگر نصاب مکمل ہونے کے بعد حولانِ حل سے پہلے زکوٰۃ ادا کی جائے تو ایسی صورت میں ائمہ کا اختلاف ہے، امام ابوحنیفہؒ، امام شافعیؒ، امام احمدؒ اور امام اسحاقؒ کے نزدیک نصاب مکمل ہونے کے بعد اور حولانِ حل سے پہلے ادائیگی درست ہے، لیکن سفیان ثوریؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک ادائیگی درست نہیں۔

امام مالکؒ نے غالباً حولانِ حل کو نماز کے وقت پر قیاس کیا ہے کہ جس طرح دخولِ وقت

۱۔ (ج ۱ ص ۳) کیف کان بدء الوحی الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ۱۲ م

۲۔ المعارف للبہوریؒ (ج ۵ ص ۳۱۴ و ۳۱۵) ۱۳ م

۳۔ حل علولاً (ن۔ من) علیہ أمر اللہ؛ واجب ہونا ۱۲ م

۴۔ عینی (ج ۹ ص ۴۷) باب قول اللہ تعالیٰ: ”وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِ مِثْنَيْنِ“ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ۔ ۱۲ م

۵۔ کما ذکرہ ابو عبیدہؒ فی ”الاموال“ وهو المذکور فی ”قواعد“ ابن رشد وهو الاصح۔ کذا فی المعارف

(ج ۵ ص ۳۱۶) لکن نقل العینیؒ: قال ابن المنذر: وكره مالک واللیث بن سعد تعجیلها قبل وقتها۔

عمدة القاری (ج ۹ ص ۴۷) ۱۲ مرتب

۶۔ نیز حضرت حسن بصریؒ فرماتے ہیں ”من زکی قبل الوقت أعاد كالصلوة۔ عینی (ج ۹ ص ۴۷) باب قول اللہ تعالیٰ: ”وَفِي الرِّقَابِ“ ۱۲ م

سے پہلے نماز درست نہیں اسی طرح حولانِ حول سے پہلے زکوٰۃ ادا نہ ہوگی۔

جمہور کا استدلال حضرت علیؓ کی احادیثِ باب سے ہے۔ پہلی روایت اور ذکر کی حاجت ہے۔ دوسری روایت یہ ہے "عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال لعمر: انا قد اخذنا زکوٰۃ العباس عام الاول للعام"۔ یعنی حضرت عباسؓ کی اس سال کی زکوٰۃ ہم نے پہلے ہی سال وصول کر لی تھی۔

جمہور کی جانب سے امام مالکؒ کے قیاس کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ وقت نماز کے لئے سببِ وجوب ہے بیکہ حولانِ حول زکوٰۃ کے لئے شرطِ ادا رہے نہ کہ سببِ وجوب، لہذا حولانِ حول کو وقتِ صلوٰۃ پر قیاس کرنا درست نہیں۔ واللہ اعلم (از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ مَا جَاءَ فِي النَّهْيِ عَنِ الْمَسْأَلَةِ

عن ابی ہریرۃ قال: سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول: لَأن یغزو احدکم فیمحتطب علی ظہرہ نیتصدق منه ویستغنی بہ عن الناس خیر لہ من أن یسأل رجلاً أعطاه أو منعه ذلك "مسئلۃ الباب سے متعلق ضروری کلام" باب من تحل لہ الزکوٰۃ کے تحت گزر چکا ہے۔

فإن الید العلیا خیر من الید السفلی "ید علیا اور ید سفلی سے کیا مراد ہے؟ اس بارے میں علماء کے متعدد اقوال ہیں:

- ① ید علیا سے مراد ید منفقہ ہے اور ید سفلی مراد ید سائلہ ہے۔
- ② ید علیا سے مراد ید منفقہ ہے اور ید سفلی سے مراد ید آخذہ ہے۔
- ③ ید علیا سے مراد ید اللہ ہے اور ید سفلی سے مراد ید سائل ہے۔

۱۔ لہذا سببِ وجوب سے پہلے نہ وجوب ہوگا اور نہ ہی ادا کرنے کی صورت میں (آئینہ کے اعتبار سے) فریضہ ساقط ہوگا۔
۲۔ بلکہ زکوٰۃ کا سببِ وجوب وجودِ نصاب ہے لہذا اس کے پائے جانے سے نفسِ وجوب پایا جائے گا اور زکوٰۃ کی ادائیگی درست ہوگی ۱۲م

۳۔ تفصیل کیلئے دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۸ ص ۲۹۴ تا ۲۹۶) باب لا صدقۃ إلا عن ظہر غنی۔ اور فتح الباری (ج ۳ ص ۲۳۵ تا ۲۳۷) باب لا صدقۃ إلا عن ظہر غنی ۱۲م عہ شرح باب از مرتب ۱۲

④ ید علیا سے مراد ید متعففہ ہے (فعلہ أن السفلی ہی غیر المتعففہ)

⑤ ید علیا سے مراد ید آخذہ ہے اور ید سفلی سے مراد ید مانعہ ہے۔

⑥ ید سے مراد نعمت ہے، اور مطلب یہ ہے کہ عطیہ کثیرہ عطیہ قلیلہ کے مقابلہ میں بہتر ہے، گویا صدقات و خیرات کی ترغیب مقصود ہے۔

⑦ علیا سے مراد ید معطیہ ہے اور سفلی سے مراد ید مانعہ۔

ان تمام اقوال میں سے پہلا قول راجح ہے یعنی علیا مراد ید متعففہ اور سفلی سے مراد ید مانعہ ہے۔

وَابْدَأْ بَعْنِ تَعُولُ "یعنی اتفاق کی ابتداء اپنے اہل و عیال اور اقرباء سے ہونی چاہئے اس

لئے کہ ایسی صورت میں وہ دوا جروں کا مستحق ہوگا ایک اجر اتفاق اور ایک اجر سلسلہ رحمی۔ کما قال علیہ الصلاة والسلام: لَهَا أَجْرَانِ أَجْرُ الْقَرَابَةِ وَأَجْرُ الصَّدَقَةِ "

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إِنْ الْمَسْأَلَةُ كَدَّ يَكْدُ بَهَا الرَّجُلُ وَجْهَهُ

إِلَّا أَنْ يَسْأَلَ الرَّجُلَ سُلْطَانًا أَوْ فِي أَمْرٍ لَا يَدُّ مِنْهُ " مطلب یہ کہ سوال کرنے سے آدمی کی عزت

اور چہرے کی وجاہت جاتی رہتی ہو لہذا سوال نہ کرنا چاہئے۔ البتہ سلطان سے سوال کرنے کی اجازت ہو

اگرچہ سائل مالدار ہی کیوں ہو، وجہ یہ ہے کہ سلطان کو بیت المال پر اختیار حاصل ہوتا ہے اور بیت المال کے

اموال پر تمام مسلمانوں کا حق ہوتا ہے لہذا یہ بھی سلطان سے سوال کر کے بیت المال سے اپنا حق وصول کر سکتا ہے۔

پھر "أَوْ فِي أَمْرٍ لَا يَدُّ مِنْهُ" کا مطلب یہ ہے کہ حاجت شدیدہ کے وقت غیر سلطان کے بھی مال درست ہے واللہ اعلم

(از ترتیب عفا اللہ عنہ)

هَذَا آخِرُ كَلِمَةٍ فِي هَذَا الْبَابِ

وبہ نیتھی شرح ابواب الزکاة بعون الله تعالى ولطفه وكرمه، وسنبدا في شرح ابواب

الصوم إن شاء الله تعالى۔۔۔ وذلك ليلة الاثنين ثالث ذي الحجة سنة ١٤٠٢

والحمد لله أولاً وأخيراً

لے کما اختارہ الحافظ فی الفتح (ج ۲ ص ۲۳۶، باب متدیر الاعن غری) والعمدة (ج ۸ ص ۲۹۴ و ص ۲۹۵، باب لا صفة الہ) ۱۲ مرتب

۱۲ مجمع بخاری (ج ۱ ص ۱۹۸) باب الزکوة علی الزوج والایتام فی الحج ۱۲ مرتب

۱۲ کد کد کد (نقر) کام میں محنت کرنا، روزی طلب کرنا، انگلی سے اشارہ کرنا، مانگنے میں اصرار کرنا۔ کد الرجل:

تھکانا۔ کد الرأس: بر سر کھٹکنا یا خوب کھیلانا۔ کد الشی: لاتھ سے حسین لینا۔ لیکن حدیث میں اس مقام پر

"کد بہ الرجل وجہہ" سے سوال کی ذلت کی وجہ سے چہرہ کی رونق اور عزت کا ختم ہونا مراد ہے۔ چنانچہ

"نہایۃ لابن الاثیر میں ہے "أرد بالوجه ماره ورونقه" (ج ۴ ص ۱۱) ۱۲ مرتب

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

البَابُ الصَّوْمُ

عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

صیام رمضان کی فرضیت ہجرت کے دوسرے سال ہوئی ، اس سے پہلے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام عاشورار اور ایامِ شمس کے روزے رکھتے تھے — پھر اس میں اختلاف ہے کہ یہ روزے اس وقت فرض تھے یا نہیں ؟ حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ یہ روزے اس وقت منسوخ تھے جبکہ شافعیہ اس کے قائل ہیں کہ صیام رمضان سے قبل کوئی روزہ منسوخ نہ تھا ، بلکہ عاشورار وغیرہ کے روزے پہلے بھی سنت تھے اور اب بھی سنت ہیں ۔

۱۔ الصوم لغة : الإمساك مطلقاً أي على أي شيء كان في أي وقت كان — وشرعاً : الإمساك عن المفطرات (الأكل والشرب والجماع) حقيقةً أو حكماً (فإن أكل أو شرب أو جامع ناسياً لم يفطر لأنه مسك حكماً وإن كان غير مسك حقيقة) في وقت مخصوص (وهو من طلوع الفجر إلى الغروب) بنية (وهو أن يكون على قصد التقرب) من الله (وهو أن يكون مسلماً عاقلاً طاهراً من الخمير والنفاس) — كذا في "اللباب" (ج ۱ ص ۱۶۲ و ص ۱۶۵) و "الجمهرة" (ج ۱ ص ۱۶۶) بإيضاح من المرتب

۲۔ وفرض صوم رمضان لعشر شعبان بسنة ونصف بعد الهجرة ، كما ذكر ابن جرير في تاريخه وابن كثير في "البدایة والنہایة" (ج ۳ ص ۲۵۴ و ص ۲۳۷) — وفي السنة الثانية وقع تحويل القبلة قبل الصيام وفيها زكاة الفطر ونصب الصدقات كما يقول ابن كثير وغيره — كذا في معارف السنن (ج ۶ ص ۱) ۱۲ مرتب

۳۔ قری مہینے کی تیرھویں چودھویں اور پندرھویں تاریخ — اسی طرح "السیالی البیض" انہی دنوں کی زکوٰۃ کو کہا جاتا ہے ۱۳ مرتب

پھر چونکہ صوم رمضان کی فرضیت کے بعد صوم عاشوراء وغیرہ کی عدم فرضیت پر اجماع ہوا اس لئے اب عملاً مذکورہ اختلاف کا کوئی ثمر و ظاہر نہ ہوگا۔ واللہ اعلم

بَابُ مَا جَاءَ فِي فَضْلِ شَهْرِ رَمَضَانَ

رمضان کی وجہ تسمیہ | رمضان کی وجہ تسمیہ میں مختلف اقوال ہیں۔ بعض حضرات نے فرمایا کہ یہ ”رمض“ سے مشتق ہے جس کے معنی شدید تپش اور گرمی کے ہیں۔ اور جس سال اس مہینہ کا یہ نام رکھا گیا اس سال چونکہ یہ مہینہ شدید گرمی میں آیا تھا اس لئے اس کا نام رمضان رکھ دیا گیا۔

اور بعض حضرات یہ کہتے ہیں کہ اس کی وجہ تسمیہ یہ ہے ”لَا نَهْ يَمْضُ الذَّنْبُ“ اُئی مچر قہا۔ پھر بعض حضرات کا کہنا یہ ہے کہ ”رمضان“ باری تعالیٰ کے اسماءِ گرامی میں سے ایک نام ہے۔ لہذا شہر رمضان کے معنی ہیں ”شہر اللہ“ اس لئے یہ نام ”شہر“ کی اضافہ کے بغیر استعمال نہیں ہوتا۔

لَمْ يَمْضِ يَرْمَضًا (سُحْح) النَّهَارُ: دِنٌ كَاسْتِغْتِمْ غَرْمٌ هُوَانَا۔ اشمس: ریت وغیرہ پر سخت دھوپ پڑنا۔ اظن: گرم زمین سے پاؤں جلنا۔ الطائر: پیاس کی تیزی سے پرندہ کے جوف کا گرم ہونا۔ مینہ: گرم ہو کر جل اٹھنا ۱۲ م۔ لَمْ يَكُنْ عَلَامَةً شَبِيرِ احمد عثمانی نور اللہ مرقدہ فرماتے ہیں کہ یہ وجہ تسمیہ ضعیف ہے۔ ”لَا اَنْ تَسْمِيَةُ بِرِثَابَةٍ قَبْلَ الشَّرْعِ الَّذِي مَرْنُ مِنْهُ اَنْ يَرْمَضَ الذَّنْبُ“ فتح الملہم (ج ۳ ص ۱۰۶) باب فضل شہر رمضان۔

صاحب کشف نکھتے ہیں کہ رمضان کے اصل معنی ہیں سخت گرمی میں جلنا اور تکلیف برداشت کرنا اور وجہ تسمیہ یہ ہے کہ اس مہینے میں رونوے رکھنے ہوتے ہیں اور بھوک کی گرمی برداشت کرنی ہوتی ہے جو ایک عبادتِ قدیمہ تھی۔ قاموس القرآن (ص ۲۵۵) ۱۲ مرتب

لَمْ يَكُنْ عَلَامَةً شَبِيرِ: اور رمضان دین صحیح اُنہ من اسماء اللہ تعالیٰ غیر مشتق اور ارجح الی معنی الغافر ائی کجوا الذنوب و یکتہا۔ کذا فی فتح الملہم (ج ۳ ص ۱۰۶) ۲۴ سیفی

لَمْ يَكُنْ عَلَامَةً شَبِيرِ: اس بارے میں اختلاف ہے کہ لفظ رمضان کو بغیر لفظ ”شہر“ کے استعمال کیا جاسکتا ہے یا نہیں؟ علامہ نووی فرماتے ہیں:

فی ہذہ المسألة ثلاثا مذاہب:

قالت طائفة: لا يقال رمضان علی انفرادہ بحال دینما یقال: شہر رمضان۔ ہذا قول اصحاب الک، و

اور اس بارے میں اہل لغت نے یہ کلیہ بیان کیا ہے کہ جو مہینے حرف رارے شروع ہوتے ہیں یعنی رمضان، ربیع الثانی،

و زعم هؤلاء أن رمضان اسم من أسماء الله تعالى فلا يطلق على غيره إلا بغيره۔

وقال أكثر اصحابنا وابن الباقلاني: إن كان هناك قرينة تصرف إلى الشهر المذكورة وإلا فیکره، قالوا:
فيقال: صمن رمضان، وقمن رمضان، ورمضان أفضل الأشهر، ويندب طلب ليلة القدر في أواخر
رمضان واشباه ذلك، ولا كراهة في هذه كلمة، وإرمنا يكره أن يقال: جار رمضان، ودخل رمضان،
وحضر رمضان، وأحب رمضان ونحو ذلك۔

والمذهب الثالث: مذهب البخاري والمحققين أنه لا كراهة في إطلاق رمضان بقرينة وبغير قرينة، وهذا
المذهب هو الصواب والمذهب الأولان فاسدان لأن الكراهة إنما تثبت بنهي الشرع ولم يثبت فيه نهي۔
وقولهم: إنه اسم من أسماء الله تعالى ليس بصحيح، ولم يصح فيه شيء وإن كان قد جاز فيه أثر ضعيف، وأسماء الله تعالى
توقيفية لا تطلق إلا بدليل صحيح ولو ثبت أنه اسم لم يزم منكر كراهة۔ وهذا الحديث المذكور في الباب أعني أبي هريرة أن
رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: إذا جاز رمضان فتمت الأبواب المحنة الخ، صريح في الرد على المذهبين، ولهذا
الحديث نظائر كثيرة كذا في شرح النووي على صحيح مسلم (ج ۱ ص ۳۴۶) كتاب الصيام، باب فضل شهر رمضان۔

جوهضات لفظ "شهر" کے بغیر لفظ "رمضان" کا استعمال جائز قرار نہیں دیتے ان کا استدلال
"الکامل" لابن عدی میں حضرت ابو ہریرہ کی روایت سے بھی ہے "قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لا تقولوا
رمضان، إن رمضان اسم من أسماء الله تعالى ولكن قولوا: شهر رمضان" لیکن یہ روایت ضعیف ہے،
دیکھئے فتح الباری (ج ۴ ص ۹۶) باب هل يقال رمضان أو شهر رمضان ومن رأى كلمة واسعا۔ اور عمدة القاری
(ج ۱ ص ۲۶۵) باب هل يقال الخ ۱۲ مرتب عفا الله عنه وعافاه

حاشیہ صفحہ ہذا

لہ ذکر الشہر مع رجب قول الصلاح المفردی ومن تبعہ وليس ذلك عند عامة اہل اللغة والادبار، وبعضهم:

إن حادی عشرین شہر جمادی

فی کلام الشہود لحن متبع

ذکر الشہر وہو مع رمضان

والربیعین غیر ذالم تبحوا

کذا فی المعارف (ج ۶ ص ۳)

وقال بعضهم:

ولا تصف شہراً إلى اسم شہر

إلا ما أوله الراء فنادر

(بانی حاشیہ شہر جمادی)

ان کو لفظ ”شہر“ کا مضاف الیہ بنا کر استعمال کیا جاتا ہے اور باقی مہینوں میں اس کی یا بندہ نہیں کی جاتی
 قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم إذا کان اَوَّل لیلة من شہر رمضان
 صدقت الشیاطین وصدقة الجن الخ“ بعض علماء نے اس کو حقیقت پر محمول کیا ہے نبی
 شیاطین وغیرہ کو آزاد نہیں رہنے دیا جاتا اور ان کو بند کر دیا جاتا ہے چنانچہ ابن منیر اور تاضی
 عیاض اسی کے قائل ہیں۔

جبکہ علامہ توربشتی وغیرہ نے اس کو نزول رحمت سے کنایہ قرار دیا ہے اور حدیث باب کا
 مطلب یہ بیان کیا ہے کہ اس مہینے میں نیکی پر اجر و ثواب زیادہ ملتا ہے، گناہ معاف کئے جاتے ہیں اور
 خطاؤں سے درگزر کیا جاتا اور شیاطین کا اثر کم ہو جاتا ہے۔

داستن منہار جیاً فی مستبح لآلہ فیما روى ما سمع

روح المعانی (ج ۲ جز ۲ ص ۶ سورۃ بقرہ رقم الآیہ ۱۸۵)

وہذا (ای استثنائاً رجب) ہوا صحیح لآن ذکر الشہر مع الربیعین فرقاً بین الشہر والموسم کما ذکرہ بعض أئمۃ
 اللغۃ ، و ذکرہ مع رمضان لتوہم أنہ اسم من أسماءہ تعالیٰ ، ولایوجد فی ”رجب“ أحد من بذین الوجہین ۱۲ مرتب

حاشیہ صفحہ ۱۸۵

۱۔ جس کی تفصیل یہ ہے کہ اکثر حضرات نے تو غیر ذوات المرار اسماں شہور کے ساتھ لفظ ”شہر“ کے استعمال کو بالکل ممنوع
 قرار دیا ہے اور بعض (مثلاً سیبویہ وغیرہ) نے ان کے ساتھ بھی لفظ ”شہر“ کے استعمال کو جائز قرار دیا ہے،
 بہر حال رجب اور غیر ذوات المرار میں فصیح و شہر یہی ہے کہ ان کے ساتھ لفظ ”شہر“ کا استعمال نہ کیا جائے ،
 واللہ اعلم تفصیل کے دیکھئے

(۱) الروض الانف مع السیرۃ النبویۃ لابن ہشام (ج ۱ ص ۱۵۸) کتاب المبعث: فصل فی ذکر الشہر مضافاً الی رمضان۔

۲) عمدة القاری (ج ۱ ص ۲۶۵) باب ہل یتال رمضان أو شہر رمضان الخ

۳) روح المعانی (ج ۲ جز ۲ ص ۶ رقم الآیہ ۱۸۵)

۴) فتح الملہم (ج ۳ ص ۱۰۶) باب فہل شہر رمضان - ۱۲ - ۱ - س

۵۔ صفت تصفیہ، قید کرنا، ہتمکڑی لگانا ۱۲ م

۶۔ یہ ”مارد“ کی جمع ہے معنی سرکش ۱۲ م

۷۔ علامہ توربشتی نے اپنی بات کی تائید میں مسلم کی روایت کو پیش کیا ہے جس میں یہ الفاظ مروی ہیں (باقی صفحہ ۱۸۵)

علامہ قرطبیؒ نے ان دونوں اقوال میں سے پہلے قول کو ترجیح دی ہے۔ لیکن یہاں یہ اشکال ہوتا ہے کہ جب شیاطین کو بند کر دیا جاتا ہے تو اس مہینہ میں لوگوں سے معاصی و ذنوب کا صدور کیونکر ہوتا ہے جبکہ آپ کے بیان کردہ مطلب کا تقاضا تو یہ ہے کہ اس مہینہ میں کوئی شخص بھی کسی بھی گناہ کا مرتکب نہ ہو؟

علامہ قرطبیؒ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ معاصی و ذنوب کا سبب صرف شیاطین اور کوشش جنات ہی نہیں ہوتے بلکہ گناہوں کے اور بھی اسباب ہوتے ہیں مثلاً نفس کا بہکاوا، شیاطین اللہ کی صحبت، عادات قبیحہ اور اپنی ذاتی خباثت، لہذا شیاطین جتنیہ کے بند کئے جانے سے معاصی اور ان کے اسباب کم تو ہو سکتے ہیں بالکل ختم نہیں ہو سکتے۔

اس کے علاوہ چونکہ گیارہ مہینے شیاطین انسانوں کے پیچھے پڑے رہتے ہیں اس لئے ماہ مبارک میں ان کے بند ہونے کے باوجود ان کی صحبت کا اثر باقی رہتا ہے اگرچہ کم ہو جاتا ہے جس طرح کہ گرم لوہا آگ سے نکالے جانے کے بعد بھی کافی دیر تک گرم رہتا ہے، اگرچہ اس کی حرارت بھی بتدریج کم ہوتی چلی جاتی ہے واللہ اعلم۔

(بزیادات من المرتب)

بَاب مَا جَاءَ فِي كِبَرِ هَيْئَةِ صَوْمِ يَوْمِ الشَّكِّ

عن صلة بن زفر قال: كنا عند عمار بن ياسر فأُتي بشاة مصلية، فقال:

كلوا، ففتح بعض القوم، فقال: إني صائم، فقال عمار بن ياسر: من صام

إذا كان رمضان فتحت الأبواب الرحمة الخ (ج ۱ ص ۳۶۶) کتاب الصیام، باب فضل شهر رمضان لیکن حقیقت یہ ہے کہ اس روایت سے ان کی تائید مشکل ہے اس لئے کہ ”صدقہ شیاطین“ کے مضمون کو اسی روایت میں آگے ”سلسلۃ شیاطین“ کے الفاظ کے ساتھ بیان کیا جا رہا ہے واللہ اعلم ۱۲ مرتب

۱۲ دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۴ و ۵) ۱۲ م

۱۲ م ہو (ای الشک) استوار طری الا دراک من النقی والإشبات، و موجبہ ہنا ان یغم البلال لیلۃ الشلاثین من شعبان فیشک فی ایوم الشلاثین من رمضان ہو اؤد من شعبان ۱۲ م و یغم من رجب بلال شعبان فاکملت عدتہ ولم یکن رؤی بلال رمضان فیقع الشک فی الشلاثین من شعبان ا ہو الشلاثون ا و الحادی الثلاثون کذا فی فتح القدیر وراجعہ للتفصیل (ج ۲ ص ۵۴) کتاب الصوم ۱۲ مرتب

اليوم الذي شد فيه فقد عصى أبا القاسم

یوم الشک سے مراد تیس شعبان ہے اس دن میں اگر کوئی شخص اس خیال سے روزہ رکھے کہ ہو سکتا ہے کہ یہ دن رمضان کا ہو اور ہمیں چاند نظر نہ آیا ہو تو اس نیت سے روزہ رکھنا باتفاق ائمہ مکروہ تحریمی ہے اور حدیث باب کا مکمل حقیقہ کے نزدیک یہی ہے، پھر اگر کوئی شخص کسی خاص دن نفلی روزہ رکھنے کا عادی ہو اور وہی دن اتفاق سے یوم الشک ہو تو اس کے لئے بنیت نفل روزہ رکھنا

نہ چنانچہ صاحب شرح وقایہ نے فیلۃ الشک کی تعین "لیلة الثلاثین من شعبان" سے کی ہے۔ دیکھئے (ج ۱ ص ۲۴۴، کتاب الصوم)

نیز صاحب عنایہ فرماتے ہیں "یوم الشک ہو الیوم الاخیر من شعبان الذی یحتمل ان یكون آخر شعبان أو اول رمضان — عنایہ بہا مش فتح القدر (ج ۲ ص ۵۳) کتاب الصوم۔

اور علامہ عینی فرماتے ہیں "یوم الشک ہو الیوم الذی یتحدث الناس فیہ بربوۃ الہلال ولم یتثبت رؤیتہ أو شہدوا حد فرقت شہادتہ أو شاہدوا کاسقاة ردت شہادتہما۔ عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۲۷۹) باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا رأیت الہلال فصوموا واذرا بیتیہ فافطروا۔ (لیکن شیخ ابن ہمام نے اس کی تردید کی ہے، دیکھئے فتح القدر (ج ۲ ص ۵۴، کتاب الصوم)۔

پھر بعض حضرات نے یوم الشک کا مصداق شعبان کی ایسی تیسویں تاریخ کو قرار دیا ہے جس کی شب میں چاند بادل وغیرہ کی وجہ سے دکھائی نہ دیا ہو جس کا مطلب یہ ہوا کہ مطلع صاف ہونے کے باوجود اگر چاند نظر نہ آیا تو اسے یوم الشک نہ سمجھا جائے گا۔ کہا نقل فی معارف السنن (ج ۶ ص ۱۸)۔

اس کے برعکس علامہ ابن تیمیہ اس کے مدعی ہیں، یوم الشک شعبان کی وہ تیسویں تاریخ ہے جس کا چاند مطلع صاف ہونے کے باوجود نظر نہ آیا ہو، ان کے نزدیک اگر مطلع ابراؤد ہونے کی وجہ سے چاند نظر نہ آیا تو ایسا دن یوم الشک کا مصداق نہ بنے گا، دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۱۰)۔ والشام علم ۱۲ رشید شرف لہ وفيہ خلاف ابی ہریرۃ وعمر و معاویۃ وعائشۃ واسمارۃ۔

ثم ان من رمضان یجزیہ وہو قول الاوزاعی والثوری وجہ للشافعیۃ یعنی اگر یوم الشک میں احتیاطاً روزہ رکھ لیا تو اگرچہ جائز نہیں تب بھی اگر بعد میں اس دن کا یکم رمضان ہو تا ثابت ہو گا یا تو اسام او زاعی وغیرہ کے نزدیک اس کا وہ روزہ رمضان کے پہلے فرض روزہ کی حیثیت سے ادا ہو جائے گا (وعند الشافعی واحمد یجزیہ الا اذا أخبر بہ من شق بہن عبداً وامرأة۔ عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۲۷۹ و ۲۸۰) باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا

باتفاق جائز ہے۔ اور اگر عادت کے بغیر کوئی شخص یوم الشک میں بنیت نفل روزہ رکھنا چاہے تو ائمہ ثلاثہ کے نزدیک یہ مطلقاً ناجائز ہے، حنفیہ کے نزدیک عوام کے لئے ناجائز اور خواص کیلئے جائز ہے۔ ائمہ ثلاثہ پچھلے باب (باب ما جاء لا تقدر موا الشہر بصوم) میں حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث مرفوعہ ”لا تقدر موا الشہر بیوم ولا بیومین إلا أن یوافق ذلک صوماً کان یصومه أحدکم“ سے استدلال کرتے ہیں کہ اس میں نہی مطلق ہے اور عوام و خواص کی کوئی تفریق نہیں ہے۔

۱۔ چنانچہ امام ترمذیؒ پچھلے باب (باب ما جاء لا تقدر موا الشہر بصوم) کے تحت حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث مرفوعہ ”لا تقدر موا الشہر بیوم ولا بیومین إلا أن یوافق ذلک صوماً کان یصومه أحدکم الخ ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں: ”و العمل علی ہذا عند اہل العلم کہ ہوا أن یجبل الرجل یصیام قبل دخول شہر رمضان لمعنی رمضان وإن کان رجل یصوم صوماً فوافق صیامہ ذلک فلا بأس بہ عندہم (ج ۱ ص ۱۱۵) ۱۲ مرتب

۲۔ چنانچہ حضرت عمار بن یاسرؓ کی حدیث باب کو ذکر کرنے کے بعد امام ترمذیؒ فرماتے ہیں: ”و العمل علی ہذا عند اکثر اہل العلم من اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم ومن بعدهم من التابعین و یقول سفیان الثوریؒ و مالک بن انسؒ و عبد اللہ بن المبارکؒ و الثناعیؒ و احمدؒ و اسحاقؒ کہ ہوا أن یصوم الرجل الیوم الذی لیشک فیہ“ ترمذی (ج ۱ ص ۱۱۶)

لیکن علامہ عینیؒ مجموعہ یوم الشک کی صورتیں بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں: ”و الثالث أن یؤی التطوع وہو غیر مکروہ عندنا وہ قال مالکؒ و فی ”الاشرات“ حکی عن مالکؒ جواز النفل فیہ عن اہل العلم (اس سے معلوم ہوتا ہے کہ امام مالکؒ کا مسلک بھی حنفیہ کے مطابق ہے) وہو قول الأوزاعیؒ و اللیثؒ و ابن مسلمہؒ و احمدؒ و اسحاقؒ (اس سے معلوم ہوتا ہے کہ امام اوزاعیؒ، لیثؒ، ابن مسلمہؒ، امام احمدؒ اور امام اسحاقؒ کا مسلک بھی حنفیہ کے مطابق ہے۔ جبکہ امام ترمذیؒ نے امام مالکؒ وغیرہ کا قول اس کے برعکس نقل کیا ہے) واللہ اعلم۔ عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۲۸۰) باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم إذا رأیتیم الہلال فصوموا الخ ۱۲ مرتب

۳۔ وفی جوامع الفقہ: لا یکرہ صوم یوم الشک بنیۃ التطوع والأفضل فی حق الخواص صومہ بنیۃ التطوع بنفسہ خاتمہ وہومروی عن ابی یوسفؒ، وفی حق العوام التلوم (الانتظار، امی میسک) إلی أن یقرب الزوال، وفی المحيط إلی وقت الزوال ”فان ظہر أنه من رمضان لوی الصوم وإلا أنظر کذا فی العمدۃ (ج ۱ ص ۲۸۰) ۱۲ سیغنی

۴۔ اور جہاں تک ”إلا أن یوافق ذلک صوماً کان یصومه أحدکم“ کی تفریق کا تعلق ہے اس کے ائمہ ثلاثہ بھی قائل ہیں، چنانچہ اسی باب میں پیچھے بیان کیا جا چکا ہے کہ اگر کوئی شخص کسی مخصوص دن میں روزہ رکھنے کا عادی ہوا ورنہ یوم الشک میں آجائے تو ایسے شخص کے لئے یوم الشک میں روزہ رکھنا ائمہ ثلاثہ کے نزدیک بھی جائز ہے ۱۲ م

حقیقہ کا کہنا یہ ہے کہ اس نہی کی علت رمضان کا شک ہے یہی وجہ ہے کہ جو شخص پہلے سے کسی مخصوص دن میں روزہ رکھنے کا عادی ہو اور وہ دن یوم الشک میں آجائے اُسے حدیثِ باب میں روزہ رکھے کی اجازت دی گئی ہے کیونکہ وہاں پر رمضان کے شک کا کوئی احتمال نہیں اسی پر خواص کو بھی قیاس کیا جائے گا جو اپنے علم و فقہ کی بنا پر شکوک و وساوس میں نہیں پڑیں گے بلکہ حنا یص نیت نفل سے روزہ رکھیں گے البتہ عوام چونکہ ان وساوس کو دور کرنے پر قادر نہیں ہوتے اس لئے انہیں روزہ رکھنے سے منع کیا جائے گا۔ واللہ اعلم

بَابُ مَا جَاءَ أَنَّ الصَّوْمَ لِرُؤْيَا الْهِلَالِ وَالْإِطْلَاقِ

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لا تصوموا قبل رمضان، صوموا لرؤيته وإِنْ لَمْ يَكُنْ نَظَرُوا لِرؤيته؛ اس حدیث نے صراحت فرمادی ہے کہ ثبوت ”شہمی“ کا مدار ہلال کی رویت پر ہے نہ کہ اس کے وجود پر، لہذا اس سے ثبوت ہوا کہ محض حسابات کے ذریعہ جاننے کے وفق پر ہونے یا نہ ہونے کا فیصلہ کر کے ثبوتِ شہر نہیں ہو سکتا اس کی واضح دلیل یہ ہے کہ ایک حدیث میں

لہ صوم یوم الشک کی چند اور صورتیں بھی علامہ عینی نے بیان کی ہیں:

(۱) أَنْ يَنْوِي عَنْ وَاجِبِ آخِرِ عَقْفَارِ رَمَضَانَ وَالنَّذْرَ وَالْكَفَّارَةَ وَهُوَ مَكْرُوهٌ أَيْضًا إِلَّا أَنْ كَرِهَتْهُ خَفِيفَةً وَإِنْ خَبَرَ أَنَّ مِنْ شَعْبَانَ قِيلَ يَكُونُ نَفْلًا وَفِيلَ يَحْزِيهِ عَنِ الَّذِي نَوَاهُ مِنَ الْوَاجِبِ وَهُوَ الْأَمْرُ وَفِي الْمَحْظَا وَهُوَ الصَّحِيحُ -

(۲) أَنْ يَضِجَ (بَأَنْ يَتَرَدَّدَ) فِي أَصْلِ النِّيَّةِ بِأَنْ يَنْوِي أَنْ يَصُومَ غَدًا إِنْ كَانَ مِنْ رَمَضَانَ وَلَا يَصُومُ إِنْ كَانَ مِنْ شَعْبَانَ وَفِي هَذَا الْوَجْهِ لَا يَصِيرُ صَائِمًا -

(۳) أَنْ يَضِجَ فِي وَصْفِ النِّيَّةِ بِأَنْ يَنْوِي إِنْ كَانَ غَدًا مِنْ رَمَضَانَ يَصُومُ عَنْهُ وَإِنْ كَانَ مِنْ شَعْبَانَ فَعَنْ وَاجِبِ آخِرِ فُجُوٍّ مَكْرُوهٍ -

(۴) أَنْ يَنْوِي عَنْ رَمَضَانَ إِنْ كَانَ غَدًا مِنْهُ وَعَنْ التَّطَوُّعِ إِنْ كَانَ مِنْ شَعْبَانَ، يَكْرَهُ -

کذا فی العمدة (ج ۱ ص ۲۸۰) باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم إِذَا رَأَيْتُمُ الْهِلَالَ فَصُومُوا الْفَجْرَ

وراجع للتفصیل فتح الملہم (ج ۳ ص ۱۰۷ و ۱۰۸) باب وجوب صوم رمضان لرؤية الهلال - و

أوحب المسالك (ج ۳ ص ۸۳ و ۸۴) صیام الیوم الذی یشک فیہ - ۱۲ رشید اشرف

ارشاد ہے ” فَاِنَّ غَمَّ عَلَيْكُمْ فَاَقْدَمُوا الْاَلَّ“ جس کا مطلب یہ ہے کہ اگر بادل غم

لے صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۵۶) باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم اِذَا رَأَيْتُمُ الْهَلَالَ فَصُومُوا اِلَیَّ — فی حدیث ابن عمرؓ پوری روایت اس طرح مروی ہے ” اَنْ رَسُولَ اللّٰهِ صلی اللہ علیہ وسلم ذَكَرَ مَعْنَانَ فَقَالَ : لَا تَصُومُوا حَتّٰی تَرَوْا الْهَلَالَ وَلَا تَفْطُرُوا حَتّٰی تَرَوْهُ فَاِنَّ غَمَّ عَلَيْكُمْ فَاَقْدَمُوا الْاَلَّ“ — یعنی روزہ اس وقت تک نہ رکھو جب تک چاند نہ دیکھ لو اور اسی طرح عید کے لئے افطار بھی اس وقت تک نہ کرو جب تک کہ چاند نہ دیکھ لو، اور اگر چاند تم پر مستور ہو جائے تو حساب لگالو۔

حضرت ابن عمرؓ کی ایک روایت اس طرح مروی ہے ” اَنْ رَسُولَ اللّٰهِ صلی اللہ علیہ وسلم قَالَ : الشَّهْرُ تِسْعٌ وَعَشْرُونَ لَيْلَةً فَلَا تَصُومُوا حَتّٰی تَرَوْهُ فَاِنَّ غَمَّ عَلَيْكُمْ فَاَكْمِلُوا الْعِدَّةَ ثَلَاثِينَ“۔ صحیح بخاری، حوالہ بالا۔ حضرت مولانا مفتی محمد رفیع صاحب قدس سرہ نے اپنے رسالہ ” رویت ہلال“ (ص ۱۵)، مسئلہ چاند کے وجود کا نہیں رویت شہود کا ہے، میں ان دونوں حدیثوں کو ذکر کر کے بعد اس موضوع پر بغیر بحث کی ہے چنانچہ لکھتے ہیں :

” یہ دونوں حدیثیں حدیث کی دوسری سبب مستند کتابوں میں بھی موجود ہیں جن پر کسی محدث نے کلام نہیں کیا۔ اور دونوں میں روزہ رکھنے اور عید کرنے کا مدار چاند کی رویت پر رکھا ہے۔ لفظ ”رؤیت“ عربی زبان کا مشہور لفظ ہے جس کے معنی کسی چیز کو آنکھوں سے دیکھنے کے ہیں۔ اس کے سوا اگر کسی دوسرے معنی میں لیا جائے تو وہ حقیقت نہیں مجازی۔ اس لئے حامل اس ارشاد نبوی کا یہ ہوا کہ تمام احکام شرعیہ جو چاند کے ہونے یا نہ ہونے سے متعلق ہیں ان میں چاند کا ہونا یہ ہے کہ عام آنکھوں سے نظر آئے۔ معلوم ہوا کہ مدار احکام چاند کا اتنی پر وجہ نہیں بلکہ رویت ہے۔ اگر چاند اتنی پر موجود ہو مگر کسی وجہ سے قابل رویت نہ ہو تو احکام شرعیہ میں اس وجود کا اعتبار نہ کیا جائے گا۔

حدیث کے اس مفہوم کو اسی حدیث کے آخری جملہ نے اور زیادہ واضح کر دیا جس میں یہ ارشاد ہے کہ اگر چاند تم سے مستور اور چھپا ہوا رہے، یعنی تمہاری آنکھیں اس کو نہ دیکھ سکیں تو پھر تم اس کے مکلف نہیں کہ ریاضی کے حسابات سے چاند کا وجود اور سپردائش معلوم کرو اور اس پر

عمل کرو، یا آلات رصدیہ اور قدیموں کے ذریعہ اس کا وجود دیکھو، بلکہ فرمایا ”فَاِنَّ غَمَّ عَلَيْكُمْ فَاَكْمِلُوا الْعِدَّةَ ثَلَاثِينَ“، یعنی اگر چاند تم پر مستور ہو جائے تو تیس دن پورے کر کے مہینہ ختم سمجھو۔ اس میں لفظ ”غم“ خاص طور سے قابل نظر ہے، اس لفظ کے لغوی معنی عربی محاورہ کے اعتبار سے ”جوازہ“ اور

وشرح قاموس یہ ہیں :-

کے حائل ہونے کی بنا پر چاند نظر نہ آئے تو تیس دن پورے کرنا ضروری ہیں، اس کے علاوہ حدیث

(بقیہ حاشیہ نمبر ۱۲)

غمد الہلال علی الناس غمًا إذا حال
دون الہلال غیم رقیق او غیبا فلم یس۔
(تاج العروس شرح قاموس)

”لفظ غم الہلال علی الناس اس وقت لہاجتا
ہے جبکہ ہلال کے درمیان کوئی بادل یا دوسرا
چیز حائل ہو جائے اور یہ اند دیکھانہ جاسکے۔“

ہمس سے معلوم ہوا کہ چاند کا وجود خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تسلیم کے حکم دیا ہے کیونکہ مستور ہو جانے کیلئے موجود ہونا لازمی ہے، جو چیز موجود ہی نہیں اس کو معدوم کہا جاتا ہے، محاورات میں اس کو مستور نہیں کہتے، اور یہ بھی معلوم ہو گیا کہ چاند کے مستور ہو جانے کے مختلف اسباب ہو سکتے ہیں، ان میں سے کوئی بھی سبب پیش آئے بہر حال جب نکلا ہو تو اسے مستور ہو گیا اور دیکھا نہ جاسکا تو حکم شرعی یہ ہے کہ روزہ عید وغیرہ میں اس کا اعتبار نہ کیا جائے گا۔

صحیح مسلم کی ایک حدیث ہے اس کی مزید تائید ہوتی ہے جس میں مذکور ہے کہ کچھ صحابہ کرام عمرو کیسے نکلے، راستہ میں چاند پر نظر پڑی تو چاند کا سائز بڑا اور روشن دیکھ کر آپس میں گفتگو ہوئی، بعض نے کہا کہ یہ دو رات کا چاند ہے، بعض نے کہا تین رات کا، حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے ان لوگوں کو چھپاکہ تمہارے اس کو اول کس رات میں دیکھا، بتلایا گیا کہ فلاں شب میں رؤیت ہوئی تھی، ابن عباسؓ نے فرمایا: **إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَدَّ لِرَأْسِيهِ فَهُوَ لِلَّيْلَةِ رَأْسُ مَوَدَّةٍ** یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو رویت کی طرف منسوب فرمایا، اس لیے اس رات کا چاند سمجھا جائیگا جس میں اس کی رؤیت ہوئی ہے۔

اس سے یہ حقیقت واضح ہو گئی کہ یہاں مسئلہ چاند کے وجود کا نہیں بلکہ اس کے عام ٹکاپوں کیلئے قابل رؤیت ہونے کا ہے اور زمین کے ذریعہ شمسی شعاعوں کے مستور چاند کو دیکھ لینا یا بذریعہ ہوائی جہاز پرواز کر کے بارہا لوگ اوپر جا کر چاند کو دیکھ لینا عام رؤیت کہلانے کا مستحق نہیں اور کسی چیز کا قابل رؤیت ہونا یا دیکھا جانا یہ مسئلہ نہ سائنس کا ہے نہ محکمہ موسمیات و فلکیات کے اس کا کوئی علاقہ ہے، یہ عام و اعلیٰ معاملہ ہے اگر کوئی شخص ایک معین وقت اور معین جگہ میں کسی واقعہ کے دیکھنے کا مدعی ہو اور دوسرے لوگ کہتے ہیں کہ ہم اس وقت وہاں موجود تھے ہم نے یہ واقعہ نہیں دیکھا تو اس کا فیصلہ نہ محکمہ موسمیات کے پاس جانے کی چیز ہے نہ محکمہ فلکیات و ریاضیات کے اس کا کوئی تعلق ہے اس کا فیصلہ اسلامی علماء و علما میں قاضی شرعی

(باقی حصہ پر صفحہ آئندہ)

باب میں آگے یہ الفاظ مروی ہیں ”فإن حالت دونہ غیاۃ فأكملوا ثلاثین یوماً“ جس کے صاف واضح ہے کہ یہ اُس صورت کا بیان ہے کہ چاند اُنق پر موجود ہو لیکن عارض کی وجہ سے نظر نہ آسکتا ہو ایسی صورت میں بھی تیس دن پورے کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔

پھر شریعت نے ثبوت ہلال کا مدار حسابات پر اس لئے نہیں رکھا کہ اگر ایسا کیا جاتا تو اس کے صرف متمدن علاقے ہی فائدہ اٹھا سکتے تھے، دیہاتوں اور جنگلوں میں رہنے والے اس سے مستفید نہیں ہو سکتے تھے، حالانکہ شریعت سب کے لئے عام ہے۔ اس کے علاوہ حسابات کے طریقے خواہ کتنے ترقی یافتہ ہو جائیں لیکن ان میں غلطیوں کا امکان بہر حال موجود ہے، اس کی تفصیل یہ ہے کہ حسابات کے قواعد کلیہ اکثر و بیشتر قطعی ہوتے ہیں لیکن جب اُن کلیات کا انطباق جزئیات پر کیا جاتا ہے تو اس میں بسا اوقات غلطی ہو جاتی ہے، مثلاً یہ بات تو قطعی ہے کہ دو اور دو چار ہوتے ہیں، لیکن دو کے بارے میں فیصلہ کرنا کہ یہ واقعہ دو ہی ہے اس سے کچھ کم یا زائد نہیں، اس میں تو اس دھوکہ کھا سکتے ہیں، اور اگر اس میں ایک سوت کا بھی فرق ہو جائے تو وہ آگے چل کر سینکڑوں میل کا فرق پیدا کر دیتا ہے ۱۲ اسی لئے ریاضی کے مشہور امام ابو رجحان السبیرونی

اور عام حکومتوں میں کوئی بیج ہی کر سکتا ہی جو شاہدوں کے حالات اور بیانات کو پرکھ کر معتبر یا غیر معتبر شہادت کو پہچانے گا۔

اگر مسئلہ چاند کے وجود کا ہوتا تو بیشک وہ قاضی شرعی یا بیج کے دیکھنے کی کوئی چیز نہیں وہ ماہرین فلکیات ہی بتا سکتے ہیں، کوئی قاضی یا بیج بھی اس مسئلہ کا فیصلہ کرتا تو ماہرین فلکیات کے بیان پر ہی کرتا ۱۲ مرتب عفی عنہ

۱۲ اسی مفہوم کی ایک روایت بخاری (ج ۱ ص ۲۵۶) میں ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے ”صوموا لرؤیتہ واقفروا لرؤیتہ فان اغمی علیکم فأكملوا عدة شعبان ثلاثین“ ۱۳ م

حاشیہ مفہوم صلا

۱۲ دیکھئے ”رؤیت ہلال“ (ص ۲) ”چاند کے مسئلہ میں رؤیت کی شرط میں حکمت و مصلحت“ ۱۳ م

۱۳ دیکھئے ”رؤیت ہلال“ (ص ۲۶ تا ص ۳۲) - ۱۴ م

نے اپنی کتاب ”الانوار الباقیہ“ میں تصریح کی ہے کہ ہلال کے بارے میں قطعی حساب لگانا ممکن نہیں، اور البوریجان البیرونی ریاضی کا وہ محقق ترین امام ہے جس کے بارے میں روس کے سائنسدانوں نے یہ اعتراف کیا ہے کہ ہم نے راکٹوں اور مصنوعی ستاروں کی ایجاد اس کی تحقیقات کی بنیاد پر کی ہے۔ لہذا شریعت نے ان حسابی پیچیدگیوں پر ان احکام کی بنیاد رکھنے کے بجائے رؤیت پر بنیاد رکھی ہے۔

۱۔ اس کتاب کا پورا نام ہے ”الانوار الباقیہ عن المقرون الخالیۃ“۔ یہ کتاب ایک جرمن ڈاکٹر سی ایڈورڈ سٹاڈ کے حاشیہ کے ساتھ یزک میں چھپ کر شائع ہوئی ہے اس میں آلات رصدیہ کے ان نتائج کے غیر یقینی ہونے کے مسئلہ کو تمام ماہرین فن کا اجماعی اور اتفاقی نظریہ مبتلا یا ہے۔ اس کے الفاظ یہ ہیں:

”ان علماء البیۃ مجمعون علی ان المقادیر المفروضة فی أواخر اعمال رؤیة الهلال ہی البعادل یوقف علیہا إلا بالتجربة، وللمناظر أحوال بندر سیۃ یتفاوت لأجلہا المحسوس بالبصر فی العظم والصغر وفی ما إذا تأملہا تأمل منصف لم یتطع بت الحکم علی وجوب رؤیة الهلال أو امتناعہا“

”یعنی علماء ریاضی دہشت اس پر متفق ہیں کہ رؤیت ہلال کے عمل میں آنے کے لئے جو مقدریں فرض کی جاتی ہیں وہ سب ایسی ہیں جن کو صرف تجربہ ہی سے معلوم کیا جاسکتا ہے اور مناظر کے احوال مختلف ہوتے ہیں جن کی وجہ سے آنکھوں سے نظر آنے والی چیز کے سائز میں چھوٹے بڑے ہونے کا فرق ہو سکتا ہے اور فضائی و فلکی حالات ایسے ہیں کہ ان میں جو بھی ذرا غور کرے گا تو رؤیت ہلال کے ہونے یا نہ ہونے کا کوئی قطعی فیصلہ نہ کر سکے گا۔“

انوار باقیہ (ص ۱۹۸، طبع ۱۹۲۳ء یزک) ”رؤیت ہلال“ (ص ۳۰ تا ص ۳۲) ۱۲ مرتب

۲۔ رؤیت ہلال (ص ۳۰) ۱۲ م

۳۔ اس جگہ یہ شبہ کیا جاتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے چاند کے معاملہ میں جو رؤیت کو مدار قرار دیا اور جو اس کا اعتبار نہیں کیا اس کی وجہ یہ تھی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں غیر آنکھوں سے دیکھنے کے چاند کے وجود کا پتہ چلانے کے طریقہ رائج نہ تھے، ایسے آلات موجود نہ تھے جن سے چاند کا افق پر موجود ہونا دریافت کیا جاسکے۔

لیکن دنیا کی تاریخ پر نظر رکھنے والوں سے یہ بات مخفی نہیں کہ ریاضی کے یہ فنون آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک سے بہت پہلے دنیا میں رائج تھے اور خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں مصر و شام اور ہندوستان میں رصد گاہیں قائم تھیں، ان چیزوں کے معاملہ میں نہایت صحیح پیمانے پر پیشین گوئیاں کی جاسکتی تھیں، اور خلافت راشدہ کے دوسرے دور یعنی حضرت فاروق اعظمؓ کے زمانہ میں تو مصر و شام اسلام کے زیر نگین آچکے تھے ہر فن کے ماہرین موجود تھے۔ اگر بالفرض عہد رسالت میں ایسے آفات کی گھمبائی اس حکم کا سبب ہوتی تو فاروقؓ جیسا دانشمند

جو شخص کے لئے ہر وقت اور ہر جگہ کام دے سکتا ہے، اس مسئلہ کی مزید تفصیل کے لئے حضرت مفتی صاحب رحمۃ اللہ علیہ کا رسالہ ”رویت ہلال“ کافی دشانی ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الصَّوْمِ بِالشَّهَادَةِ

عن ابن عباس قال: جاء أعرابي إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال: إني رأيت الهلال فقال: أتشهد أن لا إله إلا الله؟ أتشهد أن محمداً رسول الله؟ قال: نعم، قال: يا بلال! أذن في الناس أن يصوموا غداً؟
اگر مطلع صاف نہ ہو یعنی کوئی بادل یا غبار یا دھواں وغیرہ افق پر ایسا چھایا ہو کہ چاند کو چھپا دے تو رمضان کے علاوہ دوسرے مہینوں کے لئے دو مرد یا ایک مرد اور دو عورتوں کی شہادت کافی ہے،

امام کب اس کو گوارا کرتا کہ مجبوری اور نایابی کے سبب جو حکم دیا گیا اس کو آج بھی باقی رکھے، مگر تاریخ اسلام شاہد ہے کہ پورے خلافت راشدہ اور اس کے مابعد تمام عالم اسلامی میں یہی اصول مانا گیا اور اسی پر امت کا عمل پیہم رہا۔ ”رویت ہلال“ (ص ۱۹ و ۲۰) ۱۲ مرتب

حاشیہ صفحہ ۵۲۴

یہ رسالہ ”ادارۃ المعارف“ دارالعلوم کراچی ع ۱۳۷۱ سے شائع ہو چکا ہے، یہ اپنے موضوع پر جامع ترین رسالہ

ہے اور عوام و خواص کے لئے ناگزیر ہے ۱۳ مرتب عنی عنہ

مع شرح باب از مرتب ۱۴

بشرطیکہ شاہد کے اوصاف ان میں موجود ہوں اور خود چاند دیکھنے کی شہادت دیں یا اس بات کی

لے یعنی: (۱) گواہ کا مسلمان ہونا، چنانچہ غیر مسلم کی شہادت رویت ہلال میں قبول نہیں۔

(۲) عاقل ہونا، چنانچہ دیوانے کی شہادت کسی چیز میں بھی قابل قبول نہیں۔

(۳) بالغ ہونا، چنانچہ نابالغ بچے کی شہادت بھی معتبر نہیں۔

(۴) بینا ہونا، چنانچہ چاند کے بارے میں، نابینا کی شہادت قابل قبول نہیں۔

(۵) شاہد کا عادل ہونا۔۔۔ یہ شہادت کی سب سے اہم شرط ہے جو ہر قسم کی شہادت میں ضروری سمجھی

جاتی ہے (اس شرط کی تفصیل کے لئے دیکھئے ”رویت ہلال“ ص ۴۵ تا ص ۴۸)

(۶) شرائط شہادت میں سے ایک لفظ ”شہادت“ ہے کہ اس کے بغیر کوئی گواہی قبول نہیں کی

جائے گی۔ وجہ یہ ہے کہ لفظ ”شہادت“ میں حلف اور قسم کے معنی بھی ہیں اور واقعہ کے خود مشاہدہ کرنے کا

اقرار بھی ہے، اس لئے ہر گواہ پر لازم ہے کہ اپنا بیان پتیر کرنے سے پہلے یہ کہے کہ میں شہادت دیتا ہوں

کہ فلاں واقعہ اس طرح ہوا ہے جس کے معنی یہ ہوئے کہ میں حلفی بیان دیتا ہوں کہ فلاں واقعہ میں نے

بچشم خود دیکھا ہے۔

(۷) ایک شرط یہ ہے کہ جس واقعہ کی گواہی دے رہا ہو اس کو بچشم خود دیکھا ہو محض سنی سنائی بات

نہ ہو، ہاں اگر کوئی شخص عذر کے سبب گواہی کے لئے حاضر نہیں ہو سکتا تو وہ اپنی گواہی پر دو مردوں یا ایک

مرد اور دو عورتوں کو گواہ بنا کر مجلس قاضی میں بھیج سکتا ہے ایسی صودت میں مجلس قضا میں ان لوگوں کی گواہی

اس ایک ہی شخص کے قائم مقام سمجھی جائے گی۔

(۸) آٹھویں شرط مجلس قضا ہے یعنی شاہد کے لئے ضروری ہے کہ قاضی کی مجلس میں خود حاضر ہو کر شہاد

دے لیں پردہ یا دوسرے بذریعہ خط یا ٹیلیفون یا وائرلیس، ریڈیو وغیرہ جدید آلات کے ذریعہ کوئی شخص

شہادت دے تو وہ شہادت نہیں بلکہ محض ایک خبر ہے چنانچہ جن معاملات و مسائل میں خبر کافی ہو ان میں

اس پر عمل جائز ہوگا اور جن معاملات میں ثبوت کیلئے شہادت ضروری ہے ان میں خبر کافی نہ سمجھی جائے گی،

اگرچہ آواز پہنچانی جائے اور بولنے والا ثقہ اور قابل شہادت ہو۔

یہ تمام شرائط شہادت ہلال کے لئے ضروری ہیں۔

بعض اوقات

دفعہ یہ ہے کہ شہادت اور خبر دو علیحدہ علیحدہ چیزیں ہیں اور ان دونوں میں بہت بڑا فرق ہے بعض

کلام بحیثیت خبر کے معتبر اور قابل اعتماد ہوتے ہیں مگر بحیثیت شہادت نا قابل قبول ہوتے ہیں شریعت اسلام

شہادت دیں کہ ہمارے سامنے فلاں شہر کے قاضی کے سامنے گواہ پیش ہوئے ، قاضی نے گواہی کو قبول کر کے اعلان عام رمضان یا عید کا کر دیا ۔

اور اگر مطلع صاف ہو یعنی ایسا گرد و غبار ، دھواں یا بادل وغیرہ افق پر چھپا ہوا نہیں ہے جو چاند کی رؤیت میں حائل ہو سکے اور اس کے باوجود کسی بستی یا شہر کے عام لوگوں کو چاند نظر نہیں آیا تو ایسی صورت میں ہلال عیدین کے لئے صرف دو چار گواہوں کے اس بیان کا اعتبار نہ ہوگا کہ ہم نے اس بستی یا شہر میں چاند دیکھا ہے بلکہ اس صورت میں ایک جم غفیر یعنی بڑی جماعت کی گواہی ضروری ہوگی جو مختلف اطراف سے آئے ہوں اور اپنی اپنی جگہ چاند دیکھنا بیان کریں کسی سازش کا احتمال نہ ہو اور جماعت کی کثرت کے سبب عقلاً یہ باور نہ کیا جاسکے کہ اتنی بڑی جماعت جھوٹ بول سکتی ہے ، اس جماعت کی تعداد کے متعلق فقہاء کے مختلف اقوال ہیں ، بعض نے پچاس کا عدد

میں تو ان کا فرق بہت واضح اور صاف ہے ہی ۔ آج تک تمام دنیا کی عدالتوں میں بھی ان دونوں چیزوں کا فرق قانونی حیثیت سے محفوظ ہے ، ٹیلیگراف ، ٹیلیفون ، ریڈیو ، اخبارات اور خطوط کے ذریعے جو خبریں دنیا میں نشر ہوتی ہیں ان کا نشر کرنے والا یا لکھنے والا اگر کوئی قابل اعتماد شخص ہو تو بحیثیت خبر کے وہ سارے جہان میں قبول کی جاتی ہے اس پر اعتماد کر کے لاکھوں کروڑوں کے کاروبار ہوتے ہیں ، دنیا بھر کے معاملات ان خبروں پر چلتے ہیں ، عدالتیں بھی بحیثیت خبر کے ان کو تسلیم کرتی ہیں ۔

لیکن کسی مقدمہ اور معاملہ کی شہادت کی حیثیت سے ان خبروں کو کوئی دنیا کی عدالت قبول نہیں کرتی اور ایسی خبروں کی بنیاد پر کسی مقدمہ کا فیصلہ نہیں دیتی ، بلکہ یہ ضروری قرار دیتی ہے کہ گواہ مجسٹریٹ کے سامنے حاضر ہو کر گواہی دے تاکہ اس پر حرج کی جاسکے اور چہرہ بشہرہ وغیرہ کی کیفیات اس کو پرکھا جاسکے یہی حکم شریعت اسلام کا ہے ۔ دجیرہ ہو کہ خبر کوئی حجت ملزمہ نہیں جو دوسرے کو ماننے پر اور اپنا حق چھوڑنے پر مجبور کر دے ۔ جس کو خبر دینے والے کی دیانت اور سچائی پر بھروسہ ہونے کا جس کو نہ ہو وہ ماننے پر مجبور نہیں کیا جاسکتا ، بخلاف شہادت کے کہ وہ حجت ملزمہ ہے ۔ جب شرعی شہادت سے کسی معاملہ کا ثبوت قاضی یا جج نے تسلیم کر لیا تو قاضی یا جج اس پر مجبور ہے کہ اس کے موافق فیصلہ دے اور فریق مخالف اس پر مجبور ہے کہ اس کو تسلیم کر لے جبکہ یہ اجبار و الزام صرف خبر سے نہیں ہوتا ، واللہ اعلم

یہ تمام تر تفصیل ”رؤیت ہلال“ (ص ۴۲ تا ۵۰) سے ماخوذ ہے ۱۲ مرتبہ عفی عنہ

بیان کیا ہے ، مگر صحیح یہ ہے کہ کوئی خاص تعداد شرعاً متعین نہیں جتنی تعداد سے یقین ہو جائے کہ یہ سب مل کر جھوٹ نہیں بول سکتے ہیں وہی تعداد کافی ہے خواہ پچاس ہوں یا کم و بیش ۔ البتہ ہلال رمضان و عیدین کے علاوہ باقی نو مہینوں کے چاند میں خواہ ابر ہو یا مطلع صاف ہو و مرد یا ایک مرد و عورتوں کی شہادت کافی ہے (شامی ج ۶ ص ۱۵۶) کیونکہ ان مہینوں کے چاند دیکھنے کا عام طور پر اہتمام نہیں کیا جاتا ۔

صرف رمضان کے چاند کیلئے مطلع صاف نہ ہونے کی صورت میں ایک ثقہ مسلمان مرد یا عورت کی شہادت بھی کافی ہے ، کیونکہ حدیث باب کی بناء پر اس معاملہ میں شہادت ضروری نہیں بلکہ خبر کافی ہے لیکن مطلع صاف ہونے کی صورت میں یہاں بھی حجت غفیر یعنی بڑی جماعت کی شہادت ضروری ہوگی ، ایسی صورت میں ایک دو شخص کی گواہی قابل اعتبار نہیں ہوگی واللہ اعلم (از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ مَا جَاءَ شَهْرُ عِيدٍ لَا يَنْقُصَانِ

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : شهر عید لا ينقصان رمضان

۱۔ یہ تمام تفصیل ”رؤیت ہلال“ (ص ۵۲ و ۵۳) سے ماخوذ ہے ، بتغیر سیر من المرتب ۱۲
 ۲۔ اعلم انہ لو شہد رجل برویۃ الہلال نہارا لا یعتبر بہا سوا رکانت قبل الزوال أو بعد ، ولو شہد برویۃ فی اللیلۃ الماضیۃ فان کان ہلال رمضان فلیسم بقیۃ یومہ ویقفیہ ان اکل ، وان لم یأکل وکان قبیل الفجر الکبری صام ولا قضا ۔ عدم العبرۃ لہا علی قول ابی حنیفۃ و محمد ، والأصل عندہما انہ لا تعتبر رویۃ نہارا ، وانما العبرۃ لرویتہ بعد غروب الشمس ، وعند ابی یوسف تفصیل ، وراجع لہ ”رد المحتار“ وفيہ : وقد صرحتم ائمتہ المذاہب الاربعۃ بان ایح انہ لا عبرۃ برویۃ الہلال نہارا ، وانما الاعتبار رویۃ لیلۃ ھ ۔ کذا فی المعارف (ج ۶ ص ۲۳) ۱۲ مرتب
 ۳۔ فان قیل : کیف سمی شہر رمضان شہر عید وانما العید فی شوال فقد اجاب عنہ الاثرم بجوابین :
 احدہما انہ قد یری ہلال شوال بعد الزوال من آخر یوم رمضان ۔

والثانی لما قرب العید من الصوم اضاقت العرب الیہ بما قرب منه ۔

قلت (ای یقول العینی) فی بعض الفاظ الحدیث التصریح بان العید فی رمضان ، رواہ أحمد فی مسندہ ، قال : حدثنا محمد بن جعفر حدثنا شعبۃ قال سمعت خالد الخزاز یحدث عن عبد الرحمن بن ابی بکر عن

وذوالحجۃ " حدیث باب کی تشریح میں علماء کے مختلف اقوال ہیں :

① انہما لا ینقصان معافی سنۃ واحدة ، یہ امام احمدؒ کا قول ہے کما نقلہ الترمذی فی الباب ، جس کا مطلب یہ ہے کہ ایک سال میں رمضان اور ذی الحجہ دونوں کے دونوں انتیس کے نہیں ہو سکتے ان میں سے ایک اگر انتیس کا ہوگا تو دوسرا لامحالہ تیس کا ہوگا ، لیکن یہ قول مشاہدہ کے خلاف اور بدایہ غلط ہے ۔

② لا ینقصان فی الأحکام ، ائی أن الأحکام فیہا متکاملۃ وإت کانا تسعة وعشربین۔ یعنی مہینہ اگر چہ انتیس دن کا ہو، احکام اس پر مکمل تیس دن کے جاری ہوں گے امام طحاویؒ اور امام بیہقیؒ نے یہی قول اختیار کیا ہے ۔

③ لا ینقصان معافی سنۃ واحدة علی طریق الأكثر الاغلب وإن ندر وقوع ذلك۔ حکاکہ الحافظ فی " الفتح "۔

④ انہما لا ینقصان معافی الحقیقۃ وإن نقصانی رؤیۃ العین لعذر ، یعنی یہ دونوں مہینے کچھ بھی انتیس کے نہیں ہوتے ، اگر کسی وجہ سے ظاہر نظر میں انتیس کے معلوم بھی ہوں تب بھی حقیقت میں دونوں انتیس کے نہیں ہوں گے ۔

⑤ انہما لا ینقصان فی الفضائل ، یعنی عشر ذی الحجہ بھی فضیلت میں رمضان کی طرح ہے ۔

ابنہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال : شہران لا ینقصان فی کل واحد منہما عید رمضان ذوالحجۃ " و ہذا اسنادہ صحیح ۔

کذا فی العمدة (ج ۱۰ ص ۲۸۵) باب شہرا عید لا ینقصان ۱۲ رشید اشرف

حاشیہ صفحہ ۵۲۸

۱۔ شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۲۷۶) باب معنی قول رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم شہرا عید لا ینقصان رمضان ذوالحجۃ ۱۲ م

۲۔ السنن الکبریٰ (ج ۴ ص ۲۵۱) باب الشہر یخرج تسعا وعشرین فیکمل مياہم ۱۲ م

۳۔ (ج ۴ ص ۱۰۷) باب شہرا عید لا ینقصان ۱۲ م

۴۔ مذکورہ چوتھی اور پانچویں توجیہ ابن حبان کی بیان کردہ ہیں ۔ کما حکاہ العینی فی العمدة (ج ۱۰ ص ۲۸۵)

باب شہرا عید لا ینقصان ۔ نیز پانچویں توجیہ علامہ خطابیؒ نے نقل کی ہے ۔ دیکھئے معالم السنن فی ذیل " المختصر "

للمنذری (ج ۳ ص ۲۱۲) باب الشہر یكون تسعا وعشرین ۱۲ مرتب

⑥ انھما لا ینقصان فی عام بعینہ ، وهو العام الذی قال فیہ صلی اللہ علیہ وسلم تلک المقالة .

⑦ بعض حضرات نے اس کو اس کے ظاہر پر محمول کیا ہے یعنی یہ مہینے کبھی اتنیس کے نہیں ہوتے ، لیکن یہ قول مشاہدہ کے خلاف اور بدلاہتہ باطل ہے ۔

⑧ ان دونوں مہینوں میں ایام کے اعتبار سے اگر کچھ کمی واقع بھی ہوگی تو اس کی تلافی ان دونوں مہینوں کی عظمت شان سے ہو جائے گی ، فلا ینبغی وصفہما بالنقصان .

⑨ امام اسحاقؒ کے نزدیک اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ دونوں مہینے اگر عدد ایام کے اعتبار سے کم بھی ہو جائیں تب بھی اجر و ثواب کے اعتبار سے کم نہیں ہوں گے ۔

ان تمام اقوال میں یہ آخری قول ہی راجح ہے ۔ واللہ اعلم

(از مرتب عنہ اللہ عنہ)

بَابُ مَا جَاءَ لِکُلِّ أَهْلِ بَلَدٍ رُؤُوسُهُمْ

أخبرني كريب أن أم الفضل بنت الحارث بعثته إلى معاوية بالشام

قال: فقد مت الشام فقضيت حاجتها واستعملت على هلال رمضان وأنا

له وهذا حكاية ابن بريدة من قبله أبو الوليد ابن رشد ونقده المحب الطبري عن أبي بكر بن نورك، كذا

في فتح الباري (ج ۴ ص ۱۰۷) باب شهر اعياد لا ينقصان ۱۲م

له كما في الفتح (ج ۴ ص ۱۰۶) ۱۳م

له قاله الزين بن المنير، كما في الفتح (ج ۴ ص ۱۰۷) ۱۴م

له كذا في الفتح (ج ۴ ص ۱۰۶) باب شهر اعياد لا ينقصان ۱۲م

له كما قال النورسي في المعارف (ج ۶ ص ۲۷) ۱۲م

له حديث باب في متعلق تفصيل كملته وكملته

(۱) فتح الباري (ج ۴ ص ۱۰۶ تا ۱۰۸) باب شهر اعياد لا ينقصان .

(۲) عمدة القاري (ج ۱۰ ص ۲۸۴ تا ۲۸۶) باب شهر اعياد الخ .

(۳) معارف السنن (ج ۶ ص ۲۵ تا ۲۹) ۱۲م

بالشام فرأينا الهلال ليلة الجمعة ثم قدمت المدينة في آخر الشهر فسألني ابن عباس ثم ذكر الهلال فقال : متى رأيت الهلال ؟ فقال : رأينا ليلة الجمعة ، فقلت : رأينا ليلة الجمعة ، فقال : أنت رأيت ليلة الجمعة ؟ فقلت : رأيت الناس وصاموا وصام معارضة ، فقال : لكن رأينا ليلة السبت فلاننا لنصوم حتى نكمل ثلاثين يوماً ونرا فقلت : ألا تكفي برؤية معارضة وصيامه ؟ قال : لا : هكذا أمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم

کیا اختلاف مطلع معتبر ہے؟ | حدیث باب سے ائمہ ثلاثہ نے اس بات پر استدلال کیا ہے کہ اختلاف مطلع شرعاً معتبر ہے لہذا ایک مطلع کی رویت دوسرے مطلع کے لئے کافی نہیں بلکہ ہر شہر کے لوگ اپنی رویت کا الگ اعتبار کریں گے۔

۱۔ حضرت مفتی اعظم قدس سرہ اپنے رسالہ ”رویت ہلال“ (ص ۵۵ و ۵۶) میں لکھتے ہیں : ”رویت ہلال کے معاملہ میں ایک اہم سوال اختلاف مطلع کا بھی سامنے آتا ہے وہ یہ کہ سورج اور چاند یہ تو ظاہر ہے کہ دنپ میں ہر وقت موجود رہتے ہیں ، آفتاب ایک جگہ طلوع ہوتا ہے دوسری جگہ غروب ، ایک جگہ نصف النہار ہوتا ہے تو دوسری جگہ عشاء کا وقت ، اسی طرح چاند ایک جگہ ہلال بن کر چمک رہا ہو ایک جگہ پورا چاند بن کر اور کسی جگہ بالکل غائب ہے ۔

ان حالات میں اگر ایک جگہ لوگوں نے کسی مہینہ کا ہلال دیکھا ان کی شہادت ایسے ملکوں میں جہاں ابھی ہلال نہیں دیکھا گیا اگر پورے شرعی قواعد و ضوابط کے ساتھ پہنچ جائے تو کیا اس کا اعتبار ان ملکوں کے لئے بھی کیا جائے گا یا نہیں ؟ — اس میں ائمہ مجتہدین اور فقہاء کے مختلف اقوال ہیں اور اختلاف کی وجہ یہ نہیں کہ اختلاف مطلع کا اعتبار نہ کرنے والوں کے نزدیک دنیا میں ایسا اختلاف موجود نہیں بلکہ گفتگو اس میں ہے کہ موجود ہوتے ہوئے شرعی احکام میں اس کا اعتبار کیا جائے گا یا نہیں کیونکہ پہلے عرض کیا جا چکا ہے کہ اسلامی معاملات میں چاند سورج اور ان کی گردش اور کیفیات کے حقائق مقصود ہی نہیں ، مقصود صرف امر الہی کا اتباع ہے اور ان گردشوں کو بطور اصطلاح ان احکام کے اوقات کی ایک علامت قرار دیا گیا ہے ۱۲ بتغییر یسرین المرتب

۲۔ لہذا ایک مطلع کے لوگوں کا مہینہ دوسرے مطلع والوں کے مہینہ سے پہلے بھی شروع ہو سکتا ہے ۱۲

لیکن حنفیہ کا اصل مذہب یہ ہے کہ اختلاف مطالع معتبر نہیں لہذا اگر کسی ایک شہر میں چاند نظر آجائے تو دوسرے شہر کے لوگ اس کے مطابق رمضان یا عید کر سکتے ہیں خواہ انہیں چاند نظر نہ آئے بشرطیکہ اُس شہر میں رویت ہلال کا ثبوت شرعی طریقہ سے ہو جائے یعنی شہادت سے یا شہادت علی الشہادت سے یا شہادت علی القضار سے یا استفاضہ خبر سے ۔

۱۔ وفی الدر المختار : واختلاف المطالع غیر معتبر علی ظاہر المذہب ، وعلیہ اکثر المشتاخ وعلیہ فتویٰ ، فیلزم اہل المشرق برویۃ اہل المغرب اذا ثبت عندہم رویت ادلتک بطریق موجب ۔ کذا فی فتح الملہم (ج ۳ ص ۱۱۲) باب بیان ان لكل بلد رؤیتہم الہ

حضرت مفتی صاحب نور اللہ مرقدہ ” رویت ہلال “ (ص ۵۶) میں لکھتے ہیں :۔
 ” اس مسئلہ میں فقہار امت ، صحابہ و تابعین اور بعد کے علماء کے تین مسلک ہو گئے ، ایک یہ کہ اختلاف مطالع کا ہر جگہ ہر حال میں اعتبار کیا جائے ، دوسرا یہ کہ کسی جگہ کسی حال میں اعتبار نہ کیا جائے تیسرا یہ کہ ہمارے جیسے اعتبار کیا جائے اور قریب میں نہ کیا جائے ، اور مجب اتفاق ہے کہ یہ تینوں طرح کا اختلاف فقہار امت حنفی ، شافعی ، مالکی ، حنبلی چاروں فقہ کے فقہار میں موجود ہے ، فرق صرف کثرت و قلت کا ہے ۱۴ مرتبہ غنی عنہ
 ۲۔ ان تینوں کی تفصیل متن و حواشی میں گزر چکی ہے ۱۲ م

۳۔ اگر کوئی خبر اتنی عام اور مشہور اور متواتر ہو جائے کہ اس کے بیان کرنے والوں کے مجموعہ پر یہ گمان نہ ہو سکے کہ انہوں نے کوئی سازش کی ہے یا سب کے سب جھوٹ بول رہے ہیں ، ایسی خبر کو اصطلاح میں خبر مستفیض یعنی مشہور کہا جاتا ہے ۔

ایسی صورت میں کسی چاند کے لئے باقاعدہ شہادت شرط نہیں رہتی ، خواہ رمضان کا چاند ہو یا عید وغیرہ کا مسکن اس کی شرط یہ ہے کہ مختلف اطراف سے مختلف آدمی یہ بیان کریں کہ ہم نے خود چاند دیکھا ہے یا یہ کہ ہمارے سامنے فلاں شہر کے قاضی نے چاند دیکھنے کی شہادت قبول کر کے چاند ہو جانے کا فیصلہ کیا ہے یا موجودہ آلات مواصلات تار ، ٹیلیفون ، ریڈیو وغیرہ کے ذریعہ مختلف جگہوں سے مختلف لوگوں کے یہ بیانات موصول ہوں کہ ہم نے خود یہ خبر سنی ہے یا ہمارے سامنے فلاں شہر کے قاضی نے شہادت سن کر چاند ہونے کا فیصلہ کیا ہے ۔ جب ایسا بیان دیے والوں کی تعداد اتنی کثیر ہو جائے کہ عقلاً ان کے جھوٹ ہونے کا کوئی احتمال نہ رہے تو ایسی خبر مستفیض پر روزہ اور عید دونوں میں عمل جائز ہے ۔ اس میں نہ

البتہ متاخرین حنفیہ میں سے حافظ زبلی نے کتر کی شرح میں لکھا ہے کہ بلاد بعیدہ میں اختلاف مطاع ہمارے نزدیک بھی معتبر ہے لہذا بلاد بعیدہ کی روایت کافی نہیں

شہادت شرط ہے نہ شرائط شہادت ضروری ہیں۔ اس لئے اس میں ریڈیو، تار، ٹیلیفون وغیرہ ہر قسم کی خبروں سے کام لیا جاسکتا ہے، صرف کثرت تعداد اتنی ہونی چاہئے کہ جن کا جھوٹ پرتفق ہونا عموماً باور نہ کیا جاسکے، اس میں بھی بعض فقہاء نے پچاس اور بعض نے کم و بیش کا عدد متعین کیا ہے اور صحیح یہ ہے کہ تعداد کوئی متعین نہیں، قاضی یا ہلال کمیٹی کے اعتماد پر مدار ہے، بعض اوقات سو آدمیوں کی خبر بھی مشتبہ ہو سکتی ہے، ایک فقیہ نے فرمایا کہ پنج میں تو پانچ سو آدمیوں کی خبر بھی کم ہے اور بعض اوقات دس ہیں کی خبر سے ایسا یقین کامل حاصل ہو جاتا ہے۔

یاد رہے کہ کسی ایک ریڈیو سے بہت سے شہروں کی خبریں سن لینا استفادہ خبر کے لئے کافی نہیں بلکہ استفادہ خبر جب سمجھا جائے گا جب دس میں جگہوں کے ریڈیو اپنے اپنے مقامات کے قاضیوں یا ہلال کمیٹی کا فیصلہ نشر کریں یا جن لوگوں نے چاند دیکھا ہے ان کا بیان نشر کریں یا چار پانچ جگہ کے ریڈیو اور دس میں جگہ کے ٹیلیفون اور خط ٹیلیگرام ایسے لوگوں کے پیچھے جنہوں نے خود چاند دیکھا ہے یا اس جگہ کے قاضی یا ہلال کمیٹی کا فیصلہ بیان کریں تو اس طرح یہ خبر ”خبر مستفیض“ (مشہور) ہو جاتی ہے اور جس شہر میں ایسی خبریں پہنچیں وہاں کے قاضی یا ہلال کمیٹی کو اس کا اعتبار کر کے رمضان یا عید کا اعلان کر دینا چاہئے۔

یاد رہے کہ استفادہ خبر وہی معتبر ہوگا جبکہ ایک بڑی جماعت خود چاند دیکھنے والوں سے سن کر یا کسی شہر کے قاضی کا فیصلہ خود سن کر بیان کریں، عامیاء شہرت کہ یہ پتہ نہ ہو کہ کس نے اس کو مشہور کیا ہے کسی خبر کو مستفیض یا مشہور بنانے کے لئے کافی نہیں (شامی ج ۲ ص ۱۲۹)

”روایت ہلال“ (ص ۵۳ و ۵۴ و ۵۵) ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

حاشیہ صفحہ ۵۳۲

۱۔ یعنی علامہ فخر الدین عثمان بن علی الزبلی الحنفی رحمہ اللہ (متوفی ۷۴۳ھ)۔ یہ علامہ جمال الدین

زبلی صاحب ”نصب الراية“ کے شیخ ہیں ۱۲ مرتب

۲۔ یعنی ”تبیین الحقائق“ (ج ۱ ص ۳۲۱) کتاب الصوم، قبیل باب ما یفسد الصوم وما لا یفسدہ، قال:

والاشیہ أن یعتبر الف ۱۲ مرتب

متاخرین نے اسی قول پر فتویٰ دیا ہے۔

لیکن بلاد قریبہ اور بعیدہ کی تفریق کا کیا معیار ہوگا؟ اس کی وضاحت کتب فقہ میں نہیں ہے، البتہ علامہ عثمانیؒ نے فتح الملہم میں اس کا یہ معیار تجویز فرمایا ہے کہ جو بلاد اتنی دور ہوں کہ ان کے اختلاف مطالع کا اعتبار نہ کرنے سے دو دن کا فرق پڑ جائے وہاں اختلاف مطالع معتبر ہوگا (یعنی ایک جگہ کی رویت دوسری جگہ کے لئے کافی نہ ہوگی) کیونکہ اگر ایسے بلاد بعیدہ میں بھی اختلاف مطالع کا اعتبار نہ کیا جائے تو مہینہ یا اٹھائیس دن کا یا اکتیس دن کا ہو سکتا ہے جس کی شریعت میں کوئی نظمیر نہیں ہے۔

۱۔ دیکھئے ”کتاب بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع“ (ج ۲ ص ۸۳) فصل واما شرائط الصوم فتوعلم اور ”رویت ہلال“ (ص ۵۸)۔

۲۔ فی فتح الملہم (ج ۲ ص ۱۱۳) باب بیان ان لكل بلد رؤیتہم الخ؛ وقال الزیلعی: والاشہد ان یعتبروا بہ و ہونمتار صاحب التجرید وغیرہ من المستأنج، لکن قال الشیخ ابن الہمام: الأخذ بظہر الروایۃ الخوط قال فی رد المحتار: و ہو المعتمد عندنا وعند المالکیۃ والحنابلۃ، والیہ ذهب اللیث بن سعد امام مصر کما فی المغنی۔

بہر حال متاخرین احناف کے نزدیک بلاد بعیدہ میں اعتبار اختلاف مطالع ہی رائج ہے حضرت کشمیریؒ اور علامہ شبیر احمد عثمانیؒ نے بھی اسی قول کو ترجیح دی ہے۔ جیسا کہ حضرت مفتی صاحب رحمہ اللہ نے ”رویت ہلال“ (ص ۵۸) میں نقل کیا ہے ۱۲ مرتب

۳۔ (ج ۳ ص ۱۱۳) باب بیان ان لكل بلد رؤیتہم الخ) چنانچہ فرماتے ہیں: نعم یشعی ان یعتبر اختلافہا ان لزم منه التفادیت بین ابلدین باکثر من یدم واحد، لان النصوص مصرحۃ بكون الشہر تسعۃ وعشرین أو ثلاثین، فلا تقبل الشہادۃ ولا یعمل بہ فیما دون اقل العدد ولا زید من اکثرہ۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم ۱۲ مرتب

۴۔ اور جہاں دو دن سے کم فرق ہو وہاں اختلاف مطالع معتبر نہیں ہوگا ایسی صورت میں ایک شہر کی رویت دوسرے شہر کے لئے کافی ہو سکتی ہے ۱۲ م

۵۔ جس کی مزید وضاحت یہ ہے کہ احادیث مبارکہ میں یہ بات منصوص اور قطعی طور پر ثابت ہے کہ کوئی مہینہ اکتیس دن سے کم اور تیس دن سے زائد نہیں ہو سکتا، چنانچہ مؤطا امام مالکؒ ۲۲۵، کتا الصیام ۱۰، باب ما جاز فی رؤیۃ الهلال للعیام والفطر فی رمضان میں حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے (باقی صفحہ آئندہ)

حضرت ابن عباسؓ کی حدیث باب چونکہ ائمہ ثلاثہ کے مسلک کے عین مطابق اور ان کی مستدل ہے اس لئے حنفیہ کی طرف سے اس کی متعدد توجیہات کی جاتی ہیں۔
ایک یہ کہ حضرت ابن عباسؓ کا یہ فیصلہ اس بات پر مبنی تھا کہ انہیں نے شام کو مدینہ طیبہ کے مقابلہ میں بلاد بعیدہ میں سے شمار کیا اور بلاد کا قُرب و بُعد ایک اجتہادی چیز ہے۔
اور ایک توجیہ یہ کی گئی ہے کہ حضرت ابن عباسؓ کے نزدیک اگرچہ اختلاف مطالع معتبر نہیں تھا اور شام کی رویت مدینہ طیبہ کے لئے کافی ہو سکتی تھی لیکن چونکہ خبر دینے والے

نیز ”آن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال: الشهر تسع وعشرون يوماً قلائصاً حتى تردوا الهلال“ — نیز مسلم (ج ۱ ص ۳۴۷، باب وجوب صوم رمضان لرؤية الهلال) میں مروی ہے ”الشهر ثلاثون وطبق كفيه ثلاث مرات“ — نیز مروی ہے ”عن النبي صلی اللہ علیہ وسلم قال إنا أمة أمية لا نكتب ولا نحسب“ — الشهر بكذا وبكذا وبكذا، وعقد الأبهام في الثالثة والشهر بكذا وبكذا وبكذا يعني تمام ثلاثين — لهذا ہمارے زمانہ میں جبکہ مشرق و مغرب کے فاصلے چند گنتوں میں طے ہو رہے ہیں اور بلاد بعیدہ میں اختلاف مطالع کو مطلقاً نظر انداز کر دیا جائے تو نصوص مذکورہ کے قطعی خلاف یہ لازم آجائے گا کہ کسی شہر میں اٹھائیس تاریخ کو بعید ملک سے اس کی شہادت پہنچ جائے کہ آج وہاں چاند دیکھ لیا گیا ہے تو اگر اس شہر کو دوسرے کے تابع کیا جائے تو اس کا مہینہ اٹھائیس کا رہ جائے گا، اسی طرح اگر کسی شہر میں رمضان کی تیس تاریخ کو کسی بعید ملک کے متعلق بذریعہ شہادت یہ ثابت ہو جائے کہ آج وہاں اٹھائیس تاریخ ہے اور اگر چاند نظر نہ آیا تو کل وہاں روزہ ہوگا اور اتفاقاً چاند نظر نہ آیا تو ان کو اکتیس روزے رکھنے پڑیں گے اور مہینہ اکتیس کا قرار دینا پڑے گا جو نص قطعی کے خلاف ہے اس لئے ناگزیر ہے کہ بلاد بعیدہ میں اختلاف مطالع کا اعتبار کیا جائے۔

اگر کہا جائے کہ ایسی صورت میں جہاں اٹھائیس تاریخ کو مہینہ ختم کرنا پڑا وہاں یہ کہا جائے گا کہ ان لوگوں نے ایک دن بعد مہینہ شرع کیا ہے، لہذا ایک دن کا روزہ قضا کریں، اسی طرح جہاں تیس تاریخ پر بھی مہینہ ختم نہیں ہوا وہاں یہ قرار دیا جائے گا کہ ان لوگوں نے مہینہ ایک دن پہلے شروع کر لیا تھا تو مہینہ کا پہلا روزہ غلط ہوا، اس طرح مہینوں کے دنوں کا نص قطعی کے خلاف گھٹنا بڑھنا لازم نہیں آتا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ جب ان لوگوں نے عام رویت یا ضابطہ شہادت کے مطابق مہینہ شروع کیا تو دور دور کی شہادت کی بنا پر خود مقامی شہادت یا رویت کو غلط یا جھوٹا قرار دینا عقلاً معقول ہے نیز غلطی اس لئے توجیہ غلط ہے۔
ہذا کلمہ ماخوذ من ”رویت ہلال“ (ص ۵۸، الی ص ۶۰) بزيادة من المرتب عا فاد اللہ ۱۲

صرف حضرت کریبؓ تھے اور نصاب شہادت موجود نہ تھا اس لئے حضرت ابن عباسؓ نے اُسے قبول نہ کیا۔

اس پر اشکال ہو سکتا ہے کہ مسئلہ رمضان کی رویت کا تجا جس میں شہادت شرط نہیں ہوتی لہذا اگر اختلاف مطالع کا اعتبار نہ ہو تو حضرت ابن عباسؓ کو حضرت کریبؓ کے بیان کا اعتبار کرتے ہوئے شام کی رویت کا اعتبار کرنا چاہئے تھا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ اگرچہ رمضان کے چاند کا معاملہ تھا لیکن چونکہ گفتگو مہینہ کے آخر میں ہو رہی تھی اس لئے اس سے عید کا مسئلہ متعلق ہو گیا تھا اور اس میں ایک شخص کی خبر یا شہادت کافی نہ تھی، اور یہاں چاند کی خبر دینے والے صرف حضرت کریبؓ تھے۔

۱۲۔ دیکھئے فتح الملہم (ج ۳ ص ۱۱۳) باب بیان ان لکل بلدر و تیمم۔ ۱۲ م
لیکن مذکورہ جواب حافظ زلیعیؒ شارح کنز اور متأخرین حنفیہ کی جانب سے تو کافی ہو سکتا ہے جو بلاد بعیدہ میں اختلاف مطالع کے معتبر ہونے کے قائل ہیں لیکن متون حنفیہ کی روایات پر اعتراض پھر بھی باقی رہتا ہے اس لئے کہ متقدمین احناف اختلاف مطالع کو مطلقاً غیر معتبر مانتے ہیں۔ فتاویٰ ۱۲ مرتبہ عفی عنہ

حاشیہ صفحہ ۵۳۵

۱۳۔ کمانی "المعارف" للبنوریؒ (ج ۶ ص ۳۱) فقال: وأجیب بأنه لا دلیل فیہ لآلہ الشہد علی شہادۃ غیرہ ولا علی حکم المحاکم، ولئن سلم فلأنہ لم یأت بلفظ الشہادۃ، ولئن سلم فہو واحد لا یشیت بشہادۃ وجوب التفسار علی التامنی، كما أجاب عنہ ابن الہمام فی "الفتح" وابن نجیم فی "المہر" و بلفظ ذکر کرت۔ ۱۲ مرتبہ
۱۴۔ چنانچہ علامہ عثمانیؒ فرماتے ہیں: وأما ما قالہ بعض علما سن أن کریباً لم یشہد برویۃ نفسه فردد بقولہ فی حدیث الباب "نعم" ولا یعتبر عندنا فی ہلال رمضان سیغۃ الشہادۃ بل یکنی الاخبار بالرویۃ كما ہو مہرج فی کتبنا۔ فتح الملہم (ج ۳ ص ۱۱۳) باب بیان أن لکل بلدر و تیمم ۱۲ مرتبہ عفی عنہ

۱۵۔ اس لئے کہ ہلال عید کے لئے نصاب شہادت مقرر ہے یعنی مطلع صاف نہ ہونے کی صورت میں دو آدمیوں کی شہادت اور صاف ہونے کی صورت میں ایک جم غفیر کا دیکھنا ضروری ہے کما بیئت۔ وانظر معارف السنن (ج ۶ ص ۱۴) باب ما جاز ان الصوم لرویۃ الہلال والافطار لہ۔

اس مسئلہ کی تفصیل یہ ہے کہ ابتداء رمضان میں تو ثبوت ”شہر“ کے لئے ایک شخص کی خبر کافی سمجھی گئی ہے، البتہ انتہاء رمضان میں اگر کوئی شخص ہلال رمضان کی روایت کے بارے میں شہادت دے تو اس کی دو جہتیں ہیں، ایک یہ کہ چونکہ وہ رمضان ہی کی شہادت ہے اس لئے ایک آدمی کی خبر کافی ہونی چاہئے۔ اور دوسری یہ کہ اب اس روایت سے چونکہ عید کا مستغرق ہو گیا ہے اس لئے رمضان کے لئے بھی عید کا نصاب شہادت ضروری ہونا چاہئے۔

حضرت ابن عباسؓ نے غالباً اسی دوسری جہت کو درست سمجھا جتنا چہ حضرت کہیرؓ کے بیان پر

۱۔ یہ تفسیر درحقیقت حضرت شیخ البندؒ کے جواب سے ماخوذ ہے حضرت علامہ بنوریؒ معارف احسن (ج ۶ ص ۱۳۱) میں فرماتے ہیں :-

قال الشيخ (الأورد الكشميري قدس سره) : والأدلى في الجواب ما إذا ما شخنا مولانا شيخ البند محمود حسن الديوبندی بآية لا تخالف مسألة المتون فقد ذكر فيها : من أنه إذا صاموا بقول واحد لا يصح له نعيم، أو بامر من خارج البلد، أو كان على موضع مرتفع ثم أكلوا ثلاثين يوماً ولم يروا هلال العيد، فقبل جاز لهم الإفطار وإن كان مداره على قول واحد فإن الواحد وإن لم يكف قوله في الفطر استقلالاً ولكن يكفي بناءً واستتباعاً قيل : لا يجوز بل يصوموا وإن كان واحداً وثلاثين، والقولان المذكوران في كتبنا منقولان عن ابن عباسؓ نظرنا في هذا النظر المنتهي في المسألة القول الأول روى عن محمد بن وهب في غايه البيان كما في البصر، والثاني قول شيخنا أبي سيفه والي : من قد صح ثبت الرضائية بشهادة لا الفطر - وأما إذا صاموا بتهمة اثنين فأنهم ينفردون بالاتفاق كما في البصر عن البلد الخ وبالجملة فرق بين ثبوت الشيء ابتداءً وبين ثبوته بناءً في بعض المسائل، كتهمة القابلة بناءً في نسب لا ابتداءً - وقيل : مورد الخلاف إذا لم يغم هلال العيد، وأما إذا غم فحل الفطر لثباته قال : راجح التبيين للزبيعي ”ورد المختار“ لابن عابدین - والله اعلم ۱۲ مرتب عفر الله ذنوبه

۲۔ چنانچہ پیچھے ”باب اجار فی الصوم بالشہادة“ (ج ۱ ص ۱۱۶) میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت گندھی کی ہے ”قال جابر احوالی إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال : إني رأيت الهلال، فقال : أشهد أن لا إله إلا الله“

”أشهد أن محمداً رسول الله“ قال : نعم - قال : يا بلال ! أذن في الناس أن يصوموا غداً“ - اس سے یہ بات ثابت ہے کہ صرف ایک ثقہ مسلمان کی خبر پر حضرت مصلی اللہ علیہ وسلم نے رمضان شروع کرے اور روزہ رکھنے کا اعلان فرما دیا جبکہ ہلال عید کے لئے آپ نے دو آدمیوں سے کم کی شہادت کافی قرار نہیں دی، دیکھئے سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۱۶۷) باب الشہادة علی رؤیة الهلال ۱۲ مرتب

فبیہ علمہ نہ منسرایا۔ واللہ اعلم

بہر حال بلادِ نعیم میں متاخرین حنفیہ کا مسلک بھی ائمہ ثلاثہ کے مطابق ہے یعنی ایسی صورت میں اختلافِ مطالع معتبر ہے کسبایۃ ناۃ بالتحقیق۔

بَابُ مَا جَاءَ مَا لِيُتَحَبَّ عَلَيْهِ الْإِفْطَارُ

قال۔ واللہ علی اللہ علیہ وسلم من وجد تمناً فليطع علیہ

۱۔ حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب برکات اللہ منجیہ فرماتے ہیں:

”احقر کا گم ہے کہ امام اعظم ابوحنیفہؒ اور دوسرے ائمہؒ بنہوں نے اختلافِ مطالع کو غیر معتبر قرار دیا ہے اس کا ایک سبب یہ بھی تھا کہ جن بلاد میں مشرق و مغرب کا فاصلہ ہے وہاں ایک جگہ کی شہادت دوسری جگہ پہنچنا ان حضرات کے لئے محض ایک فرضی قضیہ تھا اور تخیل سے زندہ کون جہت نہیں دیکھتا اور ایسے فرضی قضیہ سے احکام پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ نادر کو حکم معدوم قرار دینا فقہاء میں معروف ہے اس لئے اختلافِ مطالع کو مطلقاً غیر معتبر منسرایا۔

لیکن آج تو ہوائی جہازوں نے سارے دنیا کے مشرق و مغرب کو ایک کر ڈالا ہے، ایک جگہ کی شہادت دوسری جگہ پہنچنا قضیہ فرضیہ نہیں بلکہ روزمرہ کا معمول بن گیا ہے اور اس کے نتیجہ میں اگر مشرق کی شہادت مغرب میں اور مغرب کی شہادت مشرق میں حجت مانی جائے تو کسی جگہ مہینہ اٹھائیس دن کا کسی جگہ اکتیس دن کا ہونا لازم آجائے گا اس لئے ایسے بلاد بعیدہ میں جہاں مہینہ کے دنوں میں کمی بستی کا امکان ہو اختلافِ مطالع کا اعتبار کرنا ہی ناگزیر اور مسلکِ حنفیہ کے عین مطابق ہوگا۔

واللہ سبحانہ تعالیٰ اعلم۔ تبعاً لاساتدہ یہ میرا خیال ہے دوسرے علماء وقت سے بھی ایسی مشورے لے لیا جائے اور رویت

۲۔ رویت ہلال اور اختلافِ مطالع سے متعلق تفصیلی مباحث کے لئے دُج ذیل کتب مطالعہ فرمائیے:

(۱) تبیین الحقائق (ج ۱ ص ۳۱۶ تا ص ۳۲۲) کتاب الصوم

(۲) فتح الملہم (ج ۳ ص ۱۱۲ تا ص ۱۱۴) باب بیان آن لکل بلدرؤیتہم۔

(۳) اوجز المسائل الی موطا الامام مالک (ج ۳ ص ۴ تا ص ۱۳) ماجارنی رویتہ الهلال للعیام والنظر فی رمضان

(۴) معارف السنن (ج ۶ ص ۱۳ تا ص ۲۰) باب ماجار ان الصوم لرؤیتہ الهلال والانظار لہ۔ و (ص ۲۲ تا

ص ۲۴) باب ماجارنی الصوم بالشہادۃ۔ و (ص ۲۹ تا ص ۳۲) باب ماجار لکل اہل بلدرؤیتہم۔

۱۔ تبیین الحقائق (ج ۱ ص ۳۱۶ تا ص ۳۲۲) کتاب الصوم

ومن لا فليفظ على ماء فإن الماء طهور : حدیث باب سے شارع علیہ السلام کا مقصد یہ بیان کرنا ہے کہ افطار حلال و طیب چیز سے ہونا چاہیے ، خواہ وہ چیز کھجور ہو یا پانی ، یا کوئی اور چیز۔ البتہ کھجور سے افطار کرنا افضل و مستحب ہے اور کھجور کے نہ منے کی صورت میں پانی سے افطار مستحب ہے انہی دو باتوں کو احادیث مبارکہ سے ثابت کرنے کے لئے امام ترمذی نے ”باب ما جاء ما يستحب عليه الا فطار“ کا ترجمہ الباب قائم کیا ہے۔

حدیث باب میں ”فليفظ“ کا صیغہ امر بالاتفاق استحباب کے لئے ہے ، البتہ ظاہر میں سے ابن حزمؒ اس کو وجوب پر محمول کرتے ہیں چنانچہ ان کے نزدیک کھجور موجود ہونے کی صورت میں اس سے ورنہ پانی سے افطار کرنا واجب ہے ، اور ایسا نہ کرنے کی صورت میں وہ گنہگار ہوگا اگرچہ روزہ دست ہو جائے گا۔

كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يفظ قبل أن يمس على رطبات، فإن

له كفا في المعارف“ (ج ۶ ص ۳۲) ۱۲

۱۱ وقد تصد والبيان الحكمة في الافطار بالتمر فان لم يجد فبالمار : أن هذا من كمال شفقة على أمتة ، فان اعطاه الطبيعة المحلو عند خلو المعدة أو عي إلى قبوله وانتفاع القوى به ، وإسما الباصرة ، وحلاوة المدينية التمر وهو قوتهم ورطبة فأكبر لهم۔ وأما المار فإن الكبد يمس لها بالصوم نوع يمس فاذا رطبت بالمار كمل انتفاعها بالغذاء بعده إلى غير ذلك من نكات طبية وروحانية ليس بذائل تقسبها۔ كذا في ”المعارف“ (ج ۶ ص ۳۳) ۱۲ ترتيب ۱۳ راجع ”العمدة“ للعيني (ج ۱ ص ۶۶) باب يفظ بما تيسر عليه ما لا وفيه ”الفتح“ لابن حجر (ج ۲ ص ۵۷۲) باب يفظ بما تيسر ۱۲ مرتب

۱۴ ”رطبات“ ”رطبة“ کی جمع ہے جنس کے طور پر ”رطب“ دلا جاتا ہے۔ پختہ تازہ کھجور۔

قال في ”اللسان“ في مادة ”رطب“ : الرطب : نضج البسر قبل أن يثمر ، وذكر في مادة ”البسر“

عن الجوهري : أوله ”طلع“ ثم ”خلال“ ثم ”بلع“ ثم ”بسر“ ثم ”رطب“ ثم ”تمر“

واعلم أنه إذا اجتمع (كاثنا، توڑنا) ثمر النخل فسمي قبل أن يجف ”رطباً“ وبعد الجفاف بحيث

يدخر ”تمراً“ ، بسكون الميم۔ والتي تباع في بلادنا في الأسواق من التمرات اليابسة (جھوارے) فليس لها

اسم في اللغة العربية عندهم إلا أنها أقرب إلى البسر، والبسر ما يقطع وهو اصفر قبل أن يجمر، وهذه تقطع اصفر ثم تجفف

على النار فيطلق عليها ”البسر“ نظراً إلى أول حالتها۔ قاله الشيخ (الانوار)

ترتيب ۱۳ راجع ”العمدة“ للعيني (ج ۱ ص ۶۶) باب يفظ بما تيسر عليه ما لا وفيه ”الفتح“ لابن حجر (ج ۲ ص ۵۷۲) باب يفظ بما تيسر ۱۲ مرتب

لَمْ تَكُن رَطْبَاتٍ فَمَثَرَاتٍ . فَإِنْ لَمْ تَكُن تَمِيرَاتٍ حَسَا حَسَوَاتٍ مِنْ مَاءٍ“
 جن حضرات نے میٹھی چیز کے ساتھ افطار کو مستحب قرار دیا ہے اور اس کی علت یہ بیان
 کی ہے کہ روزہ بصارت کو ضعیف کر دیتا ہے اور میٹھی چیز سے افطار کرنا اس کے ضعف کو زائل
 کر دیتا ہے۔ یہ حدیث ان حضرات کے مسلک کی کوئی تائید نہیں کرتی اس لئے کہ اگر میٹھی
 چیز ہی سے افطار کے استحباب کو بیان کرنا مقصود ہوتا تو تمر وغیرہ کے بعد پانی کے بجائے کسی
 اور میٹھی چیز (مثلاً شہد وغیرہ) کا ذکر ہوتا حالانکہ ایسا نہیں جس سے بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے
 کہ کھجور وغیرہ کا تذکرہ میٹھی چیز سے افطار کے استحباب کو بیان کرنے کے لئے نہیں ہے بلکہ چونکہ
 مدینہ میں کھجور اور پانی ہی ڈو ایسی چیزیں تھیں جو عام میسر آ سکتی تھیں، اسی لئے آپ کا عام
 معمول بھی انہی چیزوں سے افطار کرنے کا تھا۔ اور آپ دوسروں کو بھی ان کی سہولت کے پیش نظر
 اسی کا مشورہ دیا کرتے تھے۔

پھر حدیث مذکور میں جو ”رطب“ کا تذکرہ ”تمر“ سے پہلے کیا گیا ہے وہ بھی غالباً مدینہ کے
 حالات کے پیش نظر تھا اس لئے کہ رمضان کے مہینہ میں پختہ تازہ کھجوریں میسر آ جاتی تھیں اسی لئے آپ
 انہی سے افطار کرنے کو ترجیح دیتے تھے اور اگر وہ نہ ملتیں تو ”تمر“ سے افطار فرمالتے تھے جو عموماً
 پورے سال ملتی رہتی تھی۔ اور اس کے بھی نہ ملنے کی صورت میں آپ غالباً آسانی کی وجہ سے
 پانی سے افطار کو ترجیح دیتے تھے واللہ اعلم (از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ مَا جَاءَ أَنَّ الْفِطْرَ يَوْمَ تَقْطُرُونَ وَالْأَضْحَى يَوْمَ تَضْحُونَ

وَالصَّوْمُ يَوْمَ تَصُومُونَ وَالْفِطْرُ يَوْمَ تَقْطُرُونَ وَالْأَضْحَى يَوْمَ تَضْحُونَ“

۱۔ تمیرات (چند کھجوریں) یہ تمیرۃ کی جمع ہے جو ”تمر“ کی تصغیر ہے ۱۲ م
 ۲۔ حَسَا تَحْسُو حَسَوًا : تھوڑا تھوڑا پینا، اور ”حسوات“ حسوة کی جمع ہے جو حسا کا ام مرتبہ ہے، یعنی گھونٹ ۱۲ مرتبہ
 ۳۔ وَاسْتَحَبَّ الْقَاضِي حُسَيْنُ أَنْ يَكُونَ فِطْرُهُ عَلَى مَا رَتَبْنَا وَلَمْ يَبْدِهِ مِنَ التَّهْرِ وَنَحْوِهِ حَرْصًا عَلَى طَلَبِ الْحَلَالِ لِلْفِطْرِ، لَغَلْبَةِ
 الشَّبَهَاتِ فِي الْمَآكِلِ — كَذَا فِي الْعَمْدَةِ (ج ۱۱ ص ۶۶) باب لَفِطْرٍ بِمَا تَسِيرُ عَلَيْهِ بِالْمَارِ وَغَيْرِهِ ۱۲ م
 ۴۔ هَذَا كَلِمَةٌ مَأْخُوذَةٌ مِنْ ”عَمْدَةِ الْقَارِي“ (ج ۱۱ ص ۶۶) لِلْعَيْنِ مِنْ كَلَامِ شَيْخِ زَيْنِ الدِّينِ الْعِرَاقِيِّ رَحِمَهُ اللَّهُ —
 بِتَغْيِيرِ سِيرِ الْمَرْتَبِ — عہ شرح باب از مرتب ۱۲

حدیث نامطلب یہ ہے کہ جب شرعی ثبوت کے بعد روزہ رکھ لیا یا شرعی ثبوت کے بعد افطار کر لیا یا شرعی ثبوت کے بعد عید منالی تو اب دوسرے قرآن کی بنا پر خواہ مخواہ شکوک و ادہام میں مبتلا نہ ہونا چاہئے بلکہ روزہ اور عید درست ہو گئے۔ گویا بعض لوگ جاند کے چھوٹے یا بڑے ہونے کی وجہ سے جو دوسوے پھیلاتے ہیں ان کی نفی مقصود ہے کہ اصل مدار ثبوت شرعی پر ہے اس کے بعد دسواں کا کوئی درجہ نہیں ہے۔ واللہ اعلم

بَابُ مَا جَاءَ إِذَا أَقْبَلَ اللَّيْلُ وَأَدْبَرَ النَّهَارُ فَقَدْ أَفْطَرَ الصَّائِمُ

عن عمر بن الخطاب قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إذا أقبل الليل وأدبى النهار وغابت الشمس فقد أفطر الصائم: بخاری کی روایت میں "فقد أفطر الصائم" کے الفاظ مروی ہیں پھر "فقد أفطر الصائم" کا مطلب ہے "دخل الصائم في وقت الفطر" جیسا کہ "أنجد" کا مطلب ہوتا ہے "أقام بنجد" اور "أتمم" کا مطلب ہوتا ہے "أقام بتهامة" اور ایک

۱۔ دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۳۴ و ص ۳۵) ۱۲ م

۲۔ قال البراءة: ذكر في هذا الحديث ثلاثة أمور، الأول: وإن كانت مستندة في الأصل (لأنه لا يقبل الليل ولا إذا أدبر النهار ولا يدبر النهار، وإذا غابت الشمس) كمان العدة "ج ۱۱ ص ۲۳"، باب الصوم في سفر والاطلاق لكنها قد تكون في الظاهر غير مستندة، وتبين إقبال اللبس من جهة المشرق ولا يكون إقباله ستيقة بل لوجود أمر يعطى نور الشمس وكذلك أدبر النهار، فمن ثم قيد بقوله "وغابت الشمس" إشارة إلى استتراط تحقق الإقبال والادبار وانهما بواسطة غروب الشمس لا بسبب آخر ولم يذكر ذلك في الحديث الثاني (إلى في حديث ابن أبي دؤاد وفيه ذكر إقبال اللبس فقط) فقال: إذا رأيتم الليل قد أقبل من بهننا فقد أفطر الصائم "بخاری ج ۱ ص ۲۶، باب متى يحل فطر الصائم) فيحتمل أن ينزل على حامين، (ما حيت ذكره فغنى حال، بغيم مثلاً) واما حيت لم يذكرها فغنى حال السوء فيحتمل أن يكونا في حالة واحدة وحفظ أحد الرويين ما لم يحفظ الآخر وإنما ذكر الإقبال والادبار معاً لا مكان وجود أحدهما مع عدم تحقق الغروب. قاله تاسع عياض، وذا ان شئنا في شرح الترمذی: الظاهر أن كتاباً بعد الثلاثة لأنه يعرف انقضاء النهار بأحدهما ويؤيد الاقتصار في رواية ابن أبي أوفى على إقبال الليل. مع البخاری (ج ۴ ص ۲۸) باب متى يحل فطر الصائم ۱۲ مرتب ۳۵ (ج ۱ ص ۲۶۲) باب متى يحل فطر الصائم ۱۲ م

امکان یہ بھی ہے کہ ”أَفْطَرَ الصَّائِمَ“ کا مطلب یہ ہو ”صَارَ الصَّائِمَ مَفْطَرًا فِي الْحُكْمِ“ یعنی غروب شمس کے بعد روزہ دار حکماً مفطر ہو جاتا ہے اگرچہ بالفعل افطار نہ کرے۔ وجہ یہی ہے کہ رات صوم شرعی کے لئے ظرف بننے کی صلاحیت ہی نہیں رکھتی، لیکن حافظ ابن خزمیہؒ نے اس دوسرے امکان کو رد کیا ہے اور پہلے کو ترجیح دی ہے یعنی ”أَفْطَرَ الصَّائِمَ“ کا مطلب ہے ”دخَلَ فِي رَقَّتِ الْفِطْرِ“۔ وہ یہ کہتے ہیں کہ ”أَفْطَرَ الصَّائِمَ“ اگرچہ لفظاً خبر ہے لیکن معنی کے اعتبار سے امر ہے یعنی ”فَلْيَفْطِرِ الصَّائِمَ“۔ اور ان کا یہ بھی کہنا ہے کہ اگر ”أَفْطَرَ الصَّائِمَ“ سے مراد ”صَارَ مَفْطَرًا“ ہو تو تمام روزہ داروں کا انظار آن واحد میں پایا جائے گا اور تعجیل افطار کی جو ترغیب احادیث میں دی گئی ہے اس کے کوئی معنی نہ رہیں گے۔ اگرچہ اس کا یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ افطار کی تعجیل کی اس لئے ترغیب دی گئی ہے کہ افطار حسی افطار شرعی کے موافق ہو جائے۔ لیکن اس جواب کے باوجود حافظ ابن حجرؒ نے حافظ ابن خزمیہؒ کے اختیار کردہ مسلک کو ترجیح دی ہے۔ واللہ اعلم

(از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ مَا جَاءَ فِي تَعْجِيلِ الْإِفْطَارِ

لَا يَنْبَغُ لِلنَّاسِ بِخَيْرٍ مَا عَجَلُوا الْفِطْرَ

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: أَحَبُّ عِبَادِي إِلَيَّ أَعْجَلُهُمْ فِطْرًا، سَحَرَى فِي تَأْخِيرِهِمْ وَأَفْطَارِهِمْ تَعْجِيلُهُمْ كَاسْتِحْبَابِ بَرَامَتِ كَاتِفَقَ هُـ

۱۔ دیکھئے ”الترغیب والترہیب“ (ج ۲ ص ۱۳۹ و ص ۱۴۰، رقم ع ۶۱، الترغیب فی تعجیل الفطر و تاخیر السحور) ۱۲
۲۔ یہ تمام تر شریح فتح الباری (ج ۲ ص ۱۷۱)، باب متی بحل فطر الصائم (سے مانو ذہبی، وراجعہ لمزيد التفصيل ۱۲ مرتب
۳۔ واللہ التی بین الفراغ من السحور والدخول فی الصلاة وہی ترامة الخمین آیہ اذ نحوہا کذا فی فتح الباری ج ۲ ص ۴۴ و ص ۴۵، کتاب مواقیات الصلاة، باب وقت الفجر۔

چنانچہ امام ترمذی نے اگلا باب تاخیر فی السحور ہی کے استحباب کو بیان کرنے کے لئے قائم کیا ہے۔
جس میں انہوں نے روایت نقل کی ہے ”عن انس بن زید بن ثابتؓ قال: سحرنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم قمنا الى الصلوة قال: قلت كم كان قدر ذلك؟ قال: قدر خمسين آية (ج ۱ ص ۱۱۸)، باب جاز فی تاخیر السحور۔
فائدہ: اس حدیث سے رمضان میں نماز فجر میں تغلیس کا استحباب بھی معلوم ہوتا ہے (باقی حاشیہ صفحہ ۵۴۲) ۲

عمر بن مہمون اور دئی فرماتے ہیں : قَالَ : كَانَ أَصْحَابُ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِسْرَاعَ النَّاسِ افْطَارًا وَأَبْطَأَ سَحُورًا۔۔۔ نیز ابو عمر فرماتے ہیں "احادیث تعجیل الافطار وتأخیر السحور صحاح متواترة"؛

پھر تعجیل افطار کی علت یہود و نصاریٰ کی مخالفت کرنا ہے چنانچہ حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے "عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ : لَا يَزَالُ الدِّينُ ظَاهِرًا مَا عَجَّلَ النَّاسُ الْفَطْلَ لِأَنَّهُ يَهُودٌ وَالنَّصَارَى يُوْخِرُونَ"؛

گویا تعجیل افطار سے سنت نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کی پیروی کی ترغیب دینا اور نصاریٰ و یہود کے طریقوں سے نفرت دلانا مقصود ہے۔۔۔ واللہ اعلم (از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ مَا جَاءَ فِي بَيَانِ الْفَجْرِ

أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ : كُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا يَهْدِكُمْ السَّاطِعُ الْمُصْعَدُ ، وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَعْزُضَ لَكُمْ الْأَحْمَرُ ، يَعْنِي بَلَنْدِي كِي

۱۔ کما علیہ تعامل اہل العلم من متابعین بدریہ بدر بَرَدَ اللہ مَضًا جمعیم ۱۲ مرتب
۲۔ و تستوعب علی أن محل ذلك إذا تحقق غروب الشمس بالرؤية أو بإخبار عدلين أو عدل واحد في الأبرج .
۳۔ ولكن عندنا معاشر الحنفية لا يكمل الإفطار إلا بإخبار عدلين بالغروب كذا في المعارف (ج ۶ ص ۳۸) بتغير ۱۲ م

حاشیہ صفحہ ۵۲۱

۱۔ مصنف عبد الرزاق (ج ۳ ص ۲۲۶ رقم ۵۹۱) باب تعجیل الإفطار ۲ م

۲۔ کذا فی العمدة (ج ۱۱ ص ۶۶) باب تعجیل الإفطار ۱۲ م

۳۔ والحكمة في ذلك ان لا يزال في النهار من الليل ولأنه أرفق بالصائم وأقوى له على العبادة كذا في المعارف (ج ۶ ص ۳۸) ۱۲ م

۴۔ سنن أبي داود (ج ۱ ص ۳۲۱) باب ما يستحب من تعجیل الفطر ۱۲ م

۵۔ مادہ یہیدہ ہیڈ و ہڈا : گھراہٹ میں ڈالنا ، ہلانا ، زائل کرنا ، باز رکھنا ، جھڑکنا ، ڈانشنا۔ بعض حضرات

کا قول ہے کہ "یہید" کا استعمال حرف نفی کے ساتھ خاص ہے ۱۲ مرتب

۶۔ سَطَعَ سَطْعًا وَسَطَّوْعًا وَسَطِيعًا : النور : روشنی کا بلند ہونا ، پھیلنا ۱۲ م

۷۔ أَمْعَدَ لِيُصْعِدَ امْعَادًا فِي الْأَرْضِ : اونچی زمین کی طرف جانا ، اُصْعَدُ : چڑھانا ۱۲ م

طرف چڑھتی ہوئی روشنی تھیں گھبراہٹ میں مبتلا نہ کرے اور کھانے پینے سے باز نہ رکھے بلکہ شفیقِ احمر کے ظاہر ہونے تک کھاتے پیتے رہو۔

صائم کے لئے کس وقت تک سحری کھاتے رہنے کی گنجائش ہے؟ اس بارے میں دو قول ہیں۔ پہلا قول یہ ہے کہ صبحِ احمر کے ظاہر ہونے تک اکل و شرب جائز ہے۔ حدیثِ بابِ اسی قول کی تائید کرتی ہے۔ لیکن یہ قول جمہور کے نزدیک متروک ہے۔

دوسرا قول یہ ہے کہ صبح صادق ابھی تک اکل و شرب کا جواز ہے۔ جمہور کے نزدیک یہی قول محنتِ رہے۔

پھر ان میں اختلاف ہے کہ صبح صادق ابھی سے کیا مراد ہے؟ نفس الامر میں صبح صادق کا پایا جانا یا اس کا روزہ دار کی نظر میں واضح ہو جانا۔

دونوں میں سے پہلا قول احوط اور دوسرا اوسح ہے۔ صحابہ کی ایک جماعت اور تابعین میں سے امامِ اعمش اور تبع تابعین میں سے ابو بکر بن عیاش اسی کے قائل ہیں کہ صبح صادق کے اچھی طرح واضح ہو جانے تک سحری کھائی جاسکتی ہے۔ چنانچہ حضرت

لے بل جعلہ الطحاوی والوبکر الرازی وابن قدامہ والنووی مخالفاً لاجماع وإن اعترضه الحافظ وجعلہ ابن رشد قولاً شاذاً۔ کذا فی المعارف (ج ۶ ص ۴۲) ۱۲ مرتب

لے لے کہا قال شمس الائمة المحلوانی، معارف السنن (ج ۶ ص ۴۱) ۱۳ مرتب

لے لے دروی من طریق وکیع عن الأعمش أنه قال: لولا الشهوة لصليت الغداة ثم تسحرت۔ فتح الباری (ج ۴ ص ۱۱۷) باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم لا یمنعکم من سحورکم اذان بلال، وعمدة القاری (ج ۱۰ ص ۲۹۷) باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم لا یمنعکم الا ۱۳ مرتب

لے لے فتح الباری (ج ۴ ص ۱۱۷) باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم: لا یمنعکم الا۔۔۔ بلکہ علامہ عینیؒ تو یہاں تک لکھتے ہیں: وذہب معمر وسليمان الأعمش والوبكر والحكم بن عتيبة إلى جواز التسحر ما لم تطلع الشمس واحتجوا في ذلك بحديث

حذيفة، رواه الطحاوی من رواية زر بن حبیش (في شرح معانی الآثار ج ۱ ص ۲۷۳، کتاب الصیام، باب الوقت الذي یحرم فيه الطعام على الصائم) قال: تسحرت ثم انطلقت إلى المسجد فمرت بمنزل حذيفة فدخلت عليه فأمرني بلقمة فخلبت وبقدر فسمعت ثم قال: كل، فقلت إني أريد الصوم فقال: وأنا أريد الصوم قال: فأكلنا وشربنا ثم أتينا المسجد فأقيمت الصلاة قال: بهذا فعل بي رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم أو منعت مع رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم۔

حذیفہؓ سے مروی ہے کہ قَالَ تَسْحَرُ نَامِعٌ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ هُوَ وَاللَّهُ النَّهَارُ
غَيْرَ أَنَّ الشَّمْسَ لَمْ تَطْلُعْ ۖ اور ابوقلابہ روایت کرتے ہیں " قَالَ الْوَيْكَرُ الصَّدِيقُ
رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وَهُوَ يَتَسَحَّرُ بِأَغْلَامٍ ! أَخْفَ الْبَابُ لَا يَفْجَأُنَا الصَّبْحُ ۖ نَزَرُ
ابن المنذر سند صحیح کے ساتھ حضرت علیؓ نے نقل کرتے ہیں " أَنَّهُ صَلَّى الصُّبْحُ ثُمَّ قَالَ : الْآنَ
حِينَ تَبَيَّنَ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ ۖ — پھر خود ابن المنذر فرماتے ہیں :
" وَدَهَبَ بَعْضُهُمْ إِلَى أَنَّ الْمَاءَ وَتَبَيَّنَ بَيَاضُ النَّهَارِ مِنْ سَوَادِ اللَّيْلِ أَنَّ بَيَاضَ
الْبَيَاضِ فِي الطَّرِيقِ وَالسَّككِ وَالْبَيْوتِ ۖ"
اس بارے میں امام اسحاقؒ فرماتے ہیں " وَبِالْقَوْلِ الْأَوَّلِ (أَيُّ بَأْنِ الْعَبْرَةِ

فَكَتَبْتُ بَعْدَ السَّجْدَةِ ۖ قَالَ بَعْدَ السَّجْدَةِ خَيْرٌ أَنَّ الشَّمْسَ لَمْ تَطْلُعْ ۖ — عمدۃ القاری (ج ۱۰ ص ۲۹۷) باب
ما جاز فی قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم لَا یَمْنَعُكُمُ الْهَمُّ ۱۴ مرتب
حاشیہ صفحہ ۵۴۴

۱۔ رواہ سعید بن منصور — أنظر فتح الباری (ج ۲ ص ۱۱۷) ۱۲ م
۲۔ المغنی (ج ۲ ص ۱۶۹ و ص ۱۷۰) کتاب السیام — مسانہ : الاختیار تاخیر السجود و تعبیل الانظار ۔
نیز حافظ ابن حجرؒ لکھتے ہیں : وروی سعید بن منصور وابن ابی شیبہ وابن اسحاق عن عرق عن ابی بکر
أنه أمر بخلق ابی بحتی لا یرى الفجر — فتح الباری (ج ۳ ص ۱۱۷) باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم لَا یَمْنَعُكُمُ الْهَمُّ وَعمدۃ القاری
(ج ۱۰ ص ۲۹۷) باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم لَا یَمْنَعُكُمُ الْهَمُّ
یزید بن عیینہ لا شئ فی نقل کرتے ہیں " قَالَ : كُنْتُ مَعَ أَبِي بَكْرٍ فَقَالَ : قُمْ فَاسْتَرِني مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَكَلْ ۔
مسند ابن ابی شیبہ (ج ۳ ص ۱۰) من كان یسحب تاخیر السجود ۔
نیز ابن المنذر سام بن عیینہ لا شئ ہی سے سند صحیح کے روایت کرتے ہیں " أَنَّ أَمَّا كَرَّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ
: أَخْرَجَ ، فَاظْهَلَ طَلْعُ الْفَجْرِ ۖ قَالَ : فَظَنَنْتُ أَنَّ تَيْتَهُ نَفَلَتْ : قَدْ بَيَّنَّ وَسَطُ تَمَّ نَا ، أَخْرَجَ فَاظْهَلَ طَلْعُ ۖ
فَنَظَرْتُ ، فَتَدْتُ : قَدْ غَرَسَ ، فَقَالَ : الْآنَ الْبَغْيُ ثَرَانِي ۖ فَتَحَّ سَارَنَ (ج ۲ ص ۱۱۷) وَعمدۃ القاری (ج ۱۰ ص ۲۹۷) ۱۴ مرتب
۳۔ كَذَا فِي الْفَتْحِ (ج ۲ ص ۱۱۷) وَالْعَمْدَةُ (ج ۱۰ ص ۲۹۷) ۱۲ م

۴۔ فتح الباری (ج ۲ ص ۱۱۷) ۱۲ م

۵۔ فتح الباری (ج ۲ ص ۱۱۷) ۱۲ م

لَاؤُلُ طُلُوعِ الْفَجْرِ الثَّانِي) أَتَوَلَّ لَكِنْ لَا أَطْعَنُ عَلَى مَنْ تَأَوَّلَ الرَّخْصَةَ كَالْقَوْلِ
الثَّانِي (رَأَى أَنَّ الْعِبْرَةَ لَا تَفْصَحُ الْفَجْرَ وَانْتِشَارَهُ) وَلَا أَرَى عَلَيْهِ قَضَاءً وَلَا كِفَايَةً؟
بہر حال جمہور امت کا قول یہی ہے کہ نفس الامر میں صبح صادق کے ظہور سے صائم کے لئے
اکل و شرب ناجائز ہو جاتا ہے۔ یہ قول احوط اور راجح بھی ہے اور اسی پر جمہور امت کا تعامل
بھی ہے چنانچہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے ”وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ
الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ“ اس آیت کی تفسیر کے تحت فقیر عصر حضرت
مفتی اعظم نور اللہ مرقدہ تحریر فرماتے ہیں :

”اس آیت میں رات کی تاریکی کو سیاہ خط اور صبح کی روشنی کو سفید خط کی مثال سے بتلا کر
روزہ شروع ہونے اور کھانا پینا حرام ہو جانے کا صحیح وقت متعین فرما دیا، اور اس میں افراط
و تفریط کے احتمالات کو ختم کرنے کے لئے ”حَتَّى يَتَبَيَّنَ“ کا لفظ بڑھادیا، جس میں یہ بتلایا گیا
ہے کہ نہ تو وہی مزاج لوگوں کی طرح صبح صادق سے کچھ پہلے ہی کھانے پینے وغیرہ کو حرام سمجھو، اور نہ اسی
بے فکری اختیار کرو کہ صبح کی روشنی کا یقین ہو جانے کے باوجود کھاتے پیتے رہو، بلکہ کھانے پینے
اور روزہ کے درمیان حد فاصل صبح صادق کا تیقن ہے، اس تیقن سے پہلے کھانے پینے کو حرام سمجھنا
درست نہیں، اور تیقن کے بعد کھانے پینے میں مشغول رہنا بھی حرام اور روزے کے لئے مفسد
ہے، اگرچہ ایک ہی منٹ کے لئے ہو، سحری کھانے میں وسعت اور گنجائش صرف اسی وقت تک
ہے جب تک صبح صادق کا یقین نہ ہو۔“
پھر آگے چل کر مں فرماتے ہیں :

”قرآن کریم نے خود (اکل و شرب کی) جو حد بندی فرمادی ہے وہ طلوع صبح کا تیقن ہے،
اس کے بعد ایک منٹ کے لئے بھی کھانے پینے کی اجازت دینا نفس قرآنی کی خلاف ورزی ہو۔
صحابہ کرامؓ اور اسلاف امت سے جو سحری کھانے میں مسابہت کی روایات منقول ہیں ان سب کا عمل
نفس قرآن کے مطابق یہی ہو سکتا ہے کہ تیقن صبح صادق سے پہلے زیادہ احتیاطی تنگی اختیار

۱۔ سورۃ بقرہ آیت ۱۸۷-۱۸۸

۲۔ کہ بعض صحابہ کرام کو سحری کھاتے ہوئے صبح ہو گئی اور وہ اطمینان سے کھاتے رہے جیسے کہ ہم پیچھے
اس قسم کی روایات ذکر کر چکے ہیں ۱۸۲

نہ کی جائے ، امام ابن کثیرؒ نے بھی ان روایات کو اسی بات پر محمول فرمایا ہے ، ورنہ نسخِ قرآنی کی صریح مخالفت کو کون مسلمان برداشت کر سکتا ہے ؟ اور صحابہ کرام سے تو اس کا تصور بھی نہیں کیا جاسکتا ، خصوصاً جبکہ قرآن کریم نے اسی آیت کے آخر میں ”يَذْكُرُ حَدُّهُ وَاللَّهُ“ کے ساتھ ”فَلَا تَقْرَبُوهَا“ فرما کر خاص احتیاط کی تاکید بھی فرمادی ہے :

نیز فرماتے ہیں :

یہ سب کلام ان لوگوں کے بارے میں ہے جو ایسے مقام پر ہوں جہاں سے صبح صادق کو چشم خوردیکھ کر یقین حاصل کر سکتے ہوں اور مطلع بھی صاف ہو اور وہ صبح صادق کی ابتدائی روشنی کی پہچان بھی رکھتے ہوں تو ان کو لازم ہے کہ براہِ راست افق کو دیکھ کر عمل کریں اور جہاں یہ صورت نہ ہو مثلاً گھلا ہوا افق سامنے نہیں یا مطلع صاف نہیں یا اس کو صبح صادق کی پہچان نہیں اس لئے وہ دوسرے آثار و علامات یا ریاضی حسابات کے ذریعہ وقت کا تعین کرتے ہوں ، ظاہر ہے کہ ان کے لئے کچھ وقت ایسا آئے گا کہ صبح صادق کا ہو جانا مشکوک ہو یقینی نہ ہو ، ایسے لوگوں کو مشکوک حالت میں کیا کرنا چاہئے اس کے متعلق امام جصاصؒ نے احکام القرآن میں فرمایا کہ اس حال میں اصل تو یہی ہے کہ کھانے پینے پر اقدام نہ کرے لیکن مشکوک حالت میں صبح صادق کا یقین ہونے سے پہلے کچھ کھاپی لیا تو گنہگار نہیں ہوگا لیکن اگر بعد میں تحقیق سے یہ ثابت ہو گیا کہ اس وقت صبح ہو چکی تھی تو فقہا اس کے ذمہ لازم ہے واللہ اعلم (از مرتب عفا اللہ عنہ)

لے معارف القرآن (ج ۱ ص ۴۵۴ و ۴۵۵)

اس باب کی شرح میں معارف القرآن کے علاوہ بطور خاص درج ذیل کتب سے مدد لی گئی :

① ”انغنی“ لابن قدامة (ج ۳ ص ۱۶۹ و ص ۱۷۰) مسأله : والاختیار تاخیر اسحور تعجیل الفطر۔

② فتح الباری (ج ۳ ص ۱۱۷) باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم لا یمنعکم من سحورکم اذان بلال۔

③ عمدة القاری (ج ۱ ص ۲۹۷) باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم لا یمنعکم الخ

④ معارف السنن (ج ۶ ص ۴۱ تا ص ۴۲) ۱۲ مرتب

۲۷ واضح ہے کہ ہمارے ہاں (کراچی) کی عام مساجد میں عرصہ سے حاجی وحیہ الدین صاحب مہاجر مدنی کاشائع کردہ اوقاتِ صلوات و سحر و افطار کا نقشہ رائج ہے۔ اس نقشہ میں صبح صادق کا جو وقت لکھا گیا ہے، چند سال قبل بعض اہل علم نے نئی تحقیق کر کے اس سے اختلاف کیا اور یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ رائج الوقت

بَابُ مَا جَاءَ فِي التَّشْدِيدِ فِي الْغَيْبَةِ لِلصَّائِمِ

عن أبي هريرة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: من لم يدع قول الزور والعمل به فليس لله حاجة بأن يدع طعامه وشرابه، "علماء کا اس بارے

نقشوں میں صبح صادق کا جو وقت بتلایا گیا ہے وہ درست نہیں اور درحقیقت وہ وقت صبح کاذب کا ہی اور صبح صادق اس وقت سے کم از کم چودہ منٹ اور زیادہ سے زیادہ انیس منٹ بعد ہوتی ہے۔ لیکن فقیہ عسکری حضرت مفتی اعظم پاکستان مولانا مفتی محمد شفیع اور علامہ محمد یوسف بنوری نور اللہ مرقدہما کی اپنی تحقیق اور آخر حتمی رائے یہی تھی کہ حاجی وحید الدین صاحب کا شائع کردہ پرانا نقشہ ہی درست ہے دوسرے تمام کبار علماء کی رائے بھی انہی دو حضرات کی رائے کے مطابق تھی۔

جانبین کے مسلک کی تفصیل اور دلائل کے لئے دیکھئے :

(۱) احسن الفتاویٰ (۲۶ ص ۱۵۷ تا ص ۱۶۲) "صبح صادق اور تقریباً پوری دنیا کے اوقات

نماز کا نقشہ" مؤلف مولانا مفتی رشید احمد لدھیانوی بانی دارالافتار والارشاد۔

(۲) "صبح صادق و صبح کاذب" مؤلف جناب عبداللطیف بن عبدالعزیز سرسادی، صدر شعبہ جرائد گورنمنٹ کالج کراچی

یہ تمام تفصیل عرض کرنے کا مقصد یہ واضح کرنا ہے کہ اہل علم حضرات کے درمیان مذکورہ بالا اختلاف

ابتداءً صبح صادق کی تعیین میں ہے ورنہ اس بات پر یہ تمام حضرات متفق ہیں کہ صبح صادق ہوتے ہی صائم کے

حق میں اکا، و شرب کی ممانعت ہو جائے گی اور وضو و فجر تک سحری کھانے کی اجازت ہوگی۔ واللہ اعلم ۱۲ رشید اشرف

حاشیہ صفحہ ۵۴۷

۱۔ اس حدیث پر امام ترمذی نے جو ترجمہ الباب قائم کیا ہے اس کے بارے میں علامہ عینیؒ لکھتے ہیں :

"وقال شيخنا (إمام العراقي) : فيه اشكال من حيث ان الحديث فيه قول الزور والعمل به ، والغيبه ليست

قول الزور ولا العمل به ، اذ هذا الغيبه على ما هو المشهور : ذكر ك اخاك بما فيه مما يكرهه ، وقول الزور هو الكذب البتة

پھر واضح ہے کہ اس حدیث پر دوسرے اصحاب سنن بھی اسی قسم کے ترجمہ الباب قائم کئے ہیں۔

اس اشکال کا جواب نفی کیا گیا ہے :

"وكانهم - والله لم - فهو من الحديث حفظ المنطق عن المحرأ ، ومن جملتها الغيبه ، ولهذا ذهب عليه ابن جبان في صحيحه :

"ذكر الخبر الدال على ان الصيام انما يتم باجتناب المحظورات ، لا بجائز الطعام والشراب الجمع قطعاً ، وفي بعض الفاظ الحديث : ومن لم يدع

عہ شرح باب از مرتب ۱۳

میں اختلاف ہے کہ غیبت، چغل خوری اور جھوٹ جیسے گناہ کبیرہ سے روزہ فاسد ہو جاتا ہے یا نہیں؟ جمہورائمہ عدم فساد کے قائل ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ باتیں اگرچہ کمالِ صوم کے منافی ہیں لیکن مفسد نہیں، البتہ سفیان ثوری کے بارے میں منقول ہے کہ وہ غیبت سے فسادِ صوم کے قائل ہیں۔ غالباً حضرت سفیان ثوریؒ کا استدلال حدیثِ باب سے ہے اور قیاس سے بھی ظاہر اُن کے مسلک کی تائید ہوتی ہے اس لئے کہ اکل و شرب اپنی ذات کے اعتبار سے مباح ہیں اور روزے میں عارضی طور پر ممنوع ہو جاتے ہیں جبکہ غیبت اپنی ذات ہی کے اعتبار سے حرام ہے اور روزے میں اس کی شاعت مزید بڑھ جاتی ہے جیسا کہ حدیثِ باب میں فرمایا گیا کہ جو شخص بد گفتاری اور بد کرداری نہ چھوڑے تو اللہ تعالیٰ کو اس کی کچھ پروا نہیں کہ وہ شخص اپنا کھانا پینا چھوڑ دے۔ اس کا تقاضا یہی ہے کہ جب اکل و شرب (جو مباح فی نفسہ ہیں) سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے تو غیبت (جو فیہ بھی حرام ہے) سے بھی روزہ ٹوٹ جانا چاہئے۔

لیکن بہر حال جمہور اسی کے قائل ہیں کہ غیبت وغیرہ سے روزہ نہیں ٹوٹتا۔ گتیدس میں

لے ذکرہ الغزالی فی "الاحیاء" وقال: رواہ بشر بن الحارث عنہ، قال: وروی لیث عن مجاہد "خصلتان تفسدان الصوم الغیبة والكذب" ہذا ذکرہ الغزالی بهذا اللفظ، والمعروف عن مجاہد "خصلتان من حفظهما سلم الصوم الغیبة والكذب" ہذا رواہ ابن ابی شیبہ عن محمد بن فضیل عن لیث عن مجاہد، وروی ابن ابی الدنیا عن احمد بن ابراہیم عن یعلی بن عبید عن الاعمش عن ابراہیم قال كانوا يقولون ان الكذب یفطر الصائم، وروی ایضاً عن یحیی بن یوسف عن یحیی بن سلیم عن ہشام عن ابن سیرین عن عبیدۃ السلمانی قالوا اتوا المفسطین من الكذب والغیبة "کذا فی العینی" (ج ۱۰ ص ۲۷۷) باب من لم یدع قول الزور الخ ۳ مرتب

لے من اغتاب فظن فطرہ بہ فاکل عمداً فعليه القنار، وبل تجب علیه الکفارة؟ فقال صاحب الہدایۃ "رج ص ۲۲، کتاب الصوم، قبیل" فصل فیما یوجبہ، علیہ الکفارة ایضاً، وكذا قال فین احتم ظن ان ذلک یفطرہ ثم اکل متعمداً علیہ القنار والكفارة الا اذا افتاء فقیہ بالفساد لان الفتوی دلیل شرعی فی حقه، وقیل بعدم الکفارة فیہا، وقیل بعدم الکفارة فی الصورة الاولى وبالکفارة فی الثانية ثم جعل الغیبة والحجامة واعدائی الحکم بلزوم القنار والکفارة عند صاحب الہدایۃ ومصابہ البدائع "صاحب" الفتح "وغیرہم۔ انظر رد المحتار" و"المجمر" و"الفتح" للتفصیل۔

قال شیخ (الانور) یمکن ان یقال فی وجہ الفرق بینہما بأن الغیبة یمیز وقوعہا وشکل الاحترار عنہا، واما الحجامة فتارة بالوقوع، فافترقا۔ والمحدثان صیمان فی الحجامة والغیبة، وذهب الی الفساد بالحجامة الأوزاعی وأحمد۔

کمال بھی پیدا نہیں ہوتا۔ حدیث باب کا بھی ان کے نزدیک ہی مطلب ہے۔
پھر جہاں تک مذکورہ بالا قیاس اور شبہ کا تعلق ہے اس کا جواب دیتے ہوئے حکیم الامتہ
مجدد الملتہ حضرت تھانوی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں کہ :

”روزہ جن خصوصیات کے لئے مشروع کیا گیا ہے ان کے اعتبار سے اس کی ایک خاص ماہیت
شخصیہ ہے یعنی ”امساك عن المفطرات بالنية“ (نیت کر کے افطار کرنے والی چیزوں
سے رُکنا) سواکل و شرب وغیرہ کو اھْوَن ہوں مگر اس ماہیت کے منافی ہیں اور دوسری معاصی
گو اَغْلَظ ہوں مگر اس ماہیت کے منافی نہیں، گو اس ماہیت کی اغراض کے منافی ہوں، سو
غایت مافی الباب ان معاصی سے وہ اغراض فوت ہو جاویں گے سو اس کو ہم بھی مانتے ہیں، چنانچہ
اوپر کہا گیا ہے کہ بھلا اس روزہ کا کوئی معتد بہ حاصل ہے اور اصل حقیقت صوم کے متعلق ہو جانے
سے یہ اثر ہو گا کہ قیامت میں باز پرس نہ ہوگی کہ روزہ کیوں نہیں رکھا ہے بلکہ پوچھا جائے گا کہ
روزہ کو خراب کیوں کیا ہے سو بڑا فرق ہے اس میں کہ حاکم کے حکم کے بعد سالانہ کاغذ ہی نہ بنایا او
اس میں کہ بنایا مگر کہیں کہیں غلطیاں رہ گئیں، اور یہ جو کہا گیا کہ ایسے روزہ سے معتد بہ فائدہ
نہیں، یہ قید اس لئے لگائی کہ بالکل بے سود بھی نہیں اور وہ فائدہ ایک تو ظاہر ہے کہ کسی قدر
تعمیل ارشاد ہے اور دوسرے ہر عمل میں ایک خاص برکت ہے، جب صبح سے شام تک لذات
مخصوصہ سے نفس کو روکا تو اس سے نفس ضرور منقلع اور منصیغ (اثر قبول کنندہ و رنگ پذیر نہ ہو گیا
جس کا اثر یا تو آئندہ ظاہر ہو کہ کسی معصیت سے رُکنے کی توفیق ہو جائے یا اسی روز یہ اثر ہوا ہو کہ
اگر یہ صورت صوم بھی نہ ہوتی تو کوئی خاص معصیت سرزد ہوتی اور روزہ کی برکت سے سرزد
نہ ہوتی ہو تو اس وجہ سے بالکل بے سود اور لا حاصل نہیں کہہ سکتے : واللہ اعلم
(از مرتب عفا اللہ عنہ)



۱۔ اصلاح انقلاب امت (ج ۱ ص ۱۳۴) روزے کے متعلق کوتاہیاں، ایک اشکال اور اس کا جواب ۱۴۱۸

۲۔ (ج ۱ ص ۱۳۲) روزہ محض نام کا، ۱۴۱۸

بَابُ مَا جَاءَ فِي فَضْلِ السَّحْرِ

تسحر وان فان في السحور بركة

وروی عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم أنه قال : فصل ما بین صیامنا وصیام اہل الکتاب اكلة السحر : علماء کا سحری کے استحباب اور اس کے عدم وجوب پر اتفاق ہے ۔ پھر سحری کے استحباب کی جہاں اور حکمتیں ہیں وہاں ایک بڑی حکمت اہل کتاب کی مخالفت ہے ، اس لئے کہ اہل کتاب کے حق میں حکم یہ تھا کہ لیالی صوم میں سونے کے بعد اکل و شرب کی اجازت نہ تھی ، ابتداء اسلام میں خود مسلمانوں کیلئے یہی حکم تھا چنانچہ ابوداؤد کی

۱۔ السحور بالفتح : ما يتسحر به من الصيام والشراب ، وبالضم : مصدر اكله العرائق والبرزخ وغيرهما . كذا في " الامارن " ج ۱ ص ۲۶ و ۲۷۷ ، ۱۳

۲۔ قال الراغب : البرزخ في الاحوال بين حالتين متعديتين ، ① استباحة السنة ② ومخالفة اهل الكتاب ③ والتمتع بالعبادة ④ والزيادة في المشقة ⑤ ومخالفة سواد الناس الذي يشبه الجوع ⑥ والتسبب بالحدقة في السن ⑦ اكل اذ ذاب او يفتح معه على اكل ⑧ والتسبب للذكر ⑨ ولدغار وقت مفادته الابابة ⑩ وتدارك نية الصوم لمن اغتدر قبل ان ينساق . قال ابن دقيق العيد : هذه البركة يجوز ان تكون ان الامور الدنيوية فان اقامته السنة يوجب الاجر وزيادته ويحقق ان تعود الى الامور الدنيوية بقوة لبدن على الصوم وتيسيره من غير ضرر بالمال ثم كذا في فتح الباري (ج ۳ ص ۱۲۰) باب بركة السحور غير نيابة ۲ مرتباً فانما، الله

۳۔ قال النوري : اكلة السحر هي السحور في لغة الهذلي ، كذا ضبطنا ، ولهذا نسب السحور ، ورواه شعور في رواية بلادنا ، وهي عبارة عن امر او اكلة من الاكل كالحدوة والحدوة ورواه اشرافنا ، فيها واما اكلة بالضم فهي المنية وادعى القاضي عياض ان الرواية فيه بالضم واما الرواية التي بلادنا فيها بالضم فهي الاسواق بالفتح ، لاننا تصور ههنا . كذا في شرح النوراني (ج ۱ ص ۳۵۰) باب فضل السحور وتأكيده استحبابه واستحباب تأخيرته وتعيين المنظر ۱۲ مرتب

كذلك (ج ۱ ص ۱) باب كيف الاذان ۱۲

عنه شرح باب از مرتب ۱۲

روایت میں مروی ہے ”وكان الرجل إذا أفطر فنام قبل أن يأكل لم يأكل حتى يصبح“ لیکن امت محمدیہ کے لئے آسانی اور اہل کتاب کی مخالفت کی غرض سے یہ حکم ختم کر دیا گیا، چنانچہ آیت نازل ہوئی ”أَحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ“ پھر اسی آیت میں آگے چل کر ارشاد ہے ”وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى تَقْبَلَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ“

(از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ مَلَجَاءِ فِي كَاهِيَةِ الصَّوْمِ فِي السَّفَرِ

آن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خراجاً إلى مكة عام الفتم فنام حتى لمع كساع الغميم“ ونام الناس معه فقبل له : ان الناس شق عليهم الصيام و ان الناس ينظرون فيما فعلت فذا عا بقدر من ماء بعد العصر فشربوا والناس ينظرون إليه فأفطر بعضهم وصام بعضهم فبلغه ان ناساً صاموا فقال ”أدلتك العساة“ اس بات پر تو اتفاق ہے کہ سفر کی حالت میں روزہ نہ رکھنا جائز ہے لیکن اس میں اختلاف ہے کہ افضل کیا ہے ؟ امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک روزہ رکھنا افضل ہے لیکن شدید مشقت کا اندیشہ ہو تو افطار افضل ہے، امام احمدؒ اور امام اسحاقؒ

۱۔ سورہ بقرہ آیت ۱۸۵ پ۔ نیز دیکھیے متن ابی داؤد (ج ۱ ص ۴۲، ۴۵)، فی حدیث ابن ابی لیلی۔ باب کیف لاذان ۱۲۔
۲۔ الکراخ : من ابقر والغنم بگئے بڑی کے پائے، اکراخ : من الانسان : پنڈلی۔ الغنم : بگرم کیا ہوا گاڑھا دودھ۔
کراخ الغنم : ایک مقام کا نام ہے جو ”بیر غسقان“ کے قریب مکہ سے دو منزل (تقریباً تیس میل) کے فاصلہ پر ہے۔ اصل میں ”کراخ“ ایک لمبے پھریے میدان کا نام ہے (گویا کراخ کہہ کر اس کو پنڈلی سے تشبیہ دی گئی ہے) اور ”غنم“ حجازی ایک وادی کا نام ہے، دیکھیے ”مجمع بحار الانوار“ (ج ۲ ص ۳۹۲) اور

نغات الحدیث ”کتاب“ (ص ۳۳)۔ بزیاۃ ۱۲م

۳۔ نا، الاسبیان فی شرح مختصر الطحاوی : الأفضل ان لیوم فی السفر ذالم یضعف الصوم، فان أضعف و لمحہ مشقة بالصوم فالفطر أفضل فان أفطر من غیر مشقة لا یأثم، وبما قلناه قال مالکؒ و الشافعیؒ، قال النوویؒ:

ہو المذہب — عمدة القاری (ج ۱ ص ۴۳) باب الصوم فی السفر والإفطار ۱۲ مرتب

کے نزدیک سفر میں مطلقاً انظار افضل ہے عملاً بالرخصة، امام ادزاعیؒ کا بھی یہی مسلک ہے (امام شافعیؒ کی بھی ایک روایت یہی ہے) اور بعض اہل ظاہر کا مسلک یہ ہے کہ سفر میں روزہ رکھنا علی الاطلاق ناجائز ہے۔ اہل استدلال حدیث باب میں ”اثلث العصاة“ کے جملہ سے ہے۔ اور امام احمدؒ کا اس لال صحیح بخاریؒ کی ایک حدیث سے ہے جس میں آپ نے ارشاد فرمایا ”لیس من البر الصوم فی السفر“

جمہور ان احادیث سے استدلال کرتے ہیں جن میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرامؓ

۱۔ وقال آخرون: هو مخیر مطلقاً وقال آخرون: افضلہ اذ یقولہ تعالیٰ ”یرید اللہ یکم البسر“ فان کان افضل البسر علیہ فهو افضل فی حقہ وان کان الصیام ايسر من یهل علیہ حیث ینہ ویشق علیہ بعد ذلک فالصوم فی حقہ افضل وهو قول عمر بن عبدالعزیز واختہ ابن المنذر، والذي یرجح قول الجمهور ولكن قد یكون للغير افضل لمن اشتد علیہ الصوم وتفر به وكذلك من ظن به الاعراض عن قبول الرخصة، كما تقدم نظيره فی المسح علی الخفين — فتح الباری (ج ۴ ص ۱۶۰) باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم لمن ظلل علیہ واشتد الحر لیس من البر الصیام فی السفر ۱۲ سیفی

۲۔ كما فی الفتح (ج ۳ ص ۱۵۹) وحی (ہذا) عن عمرؓ وابن عمرؓ والی ہرثیہ والزہریؒ وابراہیم النخعیؒ وغیرہم واحتجوا بقولہ تعالیٰ: فمن کان مریضاً أو علی سفر فعدة من ايام آخر۔ قالوا ظاہرہ فعلیہ عدة أو نالواجب عدة وتأولہ الجمهور بان التقدير: فأفطر فعدة ۱۲ مرتب

۳۔ (ج ۱ ص ۲۶۱) باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم لمن ظلل علیہ واشتد الحر — سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۳۲۸) باب من اختار العطر کی ایک روایت میں ”لیس من البر الصیام“ فی السفر ۱۲۔ الغاظ مروی ہیں۔ اور حافظ زیلعیؒ فرماتے ہیں: وروی: لیس من امیر اصیام فی السفر“ وہی لغة بعض العرب، رواہ عبدالرزاق فی ”مصنف“ اخبرنا معمر عن الزہری عن صفوان بن عبد اللہ بن صفوان بن أمیة الجمحی عن أم الدرداء عن کعب بن عاصم الأشعری عن النبی علیہ السلام فذکرہ۔ وعن عبدالرزاق رواہ احمد فی مسنده ومن طریق احمد رواہ الطبرانی فی معجمہ — کذا فی نصب الرایۃ (ج ۲ ص ۴۶۱) باب ما یوجب القضاء والكفارة۔

علامہ سیبویؒ نے بھی کعب اشعریؒ کی ”لیس من امیر“ وال روایت نقل کی ہے اور اس کے بارے میں کھامی ”رواہ احمد والطبرانی فی الكبير ورجال احمد رجال الصصح — کذا فی مجمع الزوائد (ج ۳ ص ۱۶۱) باب الصیام فی السفر ۱۲

سے روزہ رکھنا ثابت ہے۔

پھر جمہور کے نزدیک حدیث باب اور ”لیس من البر ان“ دونوں اسی صورت پر محمول ہیں جیسے شدید مشقت کا اندیشہ ہو چنانچہ حدیث باب میں تو یہ تصریح موجود ہے ہی ”ان الناس شق علیہم الصیام“۔ اور یہاں تک صحیح بخاری کی روایت کا تعلق ہے سو وہ ایک ایسے شخص کے بارے میں ہے جو سفر میں روزہ رکھ کر بدمذہب و اگیا تھا اور ناقابل برداشت مشقت، کم صورت میں، سفر میں افطار کی انصافیت کے ہم بھی قائل ہیں۔

لہ چنانچہ لکھے باب (باب ما جاء فی الرخصة فی الصیام فی السفر) میں اس مضمون کی کئی روایات مروی ہیں۔ مثلاً حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے ”أن حمزة بن عمر“۔ قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ”عن الصوم فی السفر وکان یسر الصوم“ (أبی حمزة بن عمرو الأسلمی)۔ ما تخرج یہ روایات مسلم ج ۱ ص ۳۵۷، باب جواز الصوم وانقطاع فی شہر رمضان للمسافر) فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: ”إن شئت فسموہا إن شئت فأنظروہ“ اور حضرت ابوسعید سے مروی ہے ”کننا سافر مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی شہر رمضان فہایعاب علی الصائم صومہ ولا علی المفطر فطرہ“ (ترمذی ج ۱ ص ۱۱۸ و ۱۱۹)

نیز حضرت ابن مسعود سے مروی ہے ”أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یصوم فی السفر ویفطر“۔ (قال البیہقی) رواہ احمد و البیہقی و البزار و بخوہ و رجال احمد رجال الصمیم و مجمع الزوائد (ج ۳ ص ۱۵۸ و ۱۵۹) نیز حضرت ابوالدرداء فرماتے ہیں: ”لقد رأیتنا مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی بعض أسفاره فی یوم شدید الحر حتی أن الرجل لیضع یدہ علی رأسہ من شدة الحر وما منّا صائم إلا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و عبد اللہ بن رواحہ“ (طحاوی ج ۱ ص ۲۸۰ و ۲۸۱) باب الصیام فی السفر۔

و آخر جہ بخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۲۶۱) بتعیم فی اللفظ، باب (بلا ترجمہ) بعد باب إذا صام ایاماً من رمضان ثم سافر ۱۲ مرتبہ عنہ

۱۲ جیسا کہ روایت کے شروع کے الفاظ اس پر دلالت کر رہے ہیں یعنی ”کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی سفر فرأی رجلاً و رجلاً قد ظلل علیہ فقال: ما هذا؟ فتأوا: صائم فقال: لیس من البر ان“ بخاری (ج ۱ ص ۲۶۱) باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم لمن ظلل علیہ ان ۱۲ جیسا کہ حضرت انس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے ”قال: خرجنا مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی سفر فترلنا فی یوم شدید الحر فمنا الصائم و منا المفطر فترلنا فی یوم حار و اکثرنا ظلاً صاحب الکساء و منا (باقی حاشیہ پر صفحہ آئندہ)

پھر دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ سفر میں روزہ رکھ کر درمیان میں افطار کرنا جائز ہے یا نہیں ؟

حنفیہ کے نزدیک سفر کی حالت میں بھی بغیر اضطرار کے افطار جائز نہیں ہے، امام شافعیؒ وغیرہ اس کو علی الاطلاق جائز کہتے ہیں اور حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں جس میں آپ کے عصر کے بعد روزہ افطار کرنے کا ذکر ہے۔

اس کا جواب دیتے ہوئے حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ فتاویٰ تاتارخانیہ میں

”من یسر الشمس بیده فقط، لیسوا و قام المفطرون فضر لہم الآئبۃ و سقوا الرکاب“ فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: ذہب المفطرون بالاجر الیوم“ طحاوی (ج ۱ ص ۲۸۱، باب الصیام فی السفر) اس روایت سے شدید مشقت کی صورت میں جہاں افطار کی فضیلت ثابت ہو رہی ہے وہیں اس کی طرف بھی اشارہ ہو سکتا ہے کہ عدم مشقت کی صورت میں مفطرين فی السفر کو صائمین پر فضیلت حاصل نہ ہوگی، چنانچہ حدیث میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے الفاظ ”ذہب المفطرون بالاجر الیوم“ سے یہی مفہوم ہو رہا ہے۔ واللہ اعلم ۱۲ مرتبہ غفرلہ

حاشیہ صفحہ ۵۵۱

۱۱۔ قال شیخ البنوری: عدم جواز الافطار للمساقر فی اثناء الیوم بعد ما نوى الصوم و هو مذہب ابی حنیفہ والاکثرین و ذکر الحافظ فی ”الفتح“ الجواز مذہب الجہور و قطع اکثر الشافعیۃ، قال: و فی وجہ لیس لہ أن یفطر— ولی فیہ بعض

نظر کذا فی ”المعارف“ (ج ۶ ص ۵۰) ۱۲ م

۱۳۔ اُحدیث باب کو حالت اضطرار پر محمول کرنا بھی بظاہر مشکل معلوم ہوتا ہے، اس لئے کہ متعدد صحابہ کرامؓ نے روزہ رکھنے کے بعد اُسے مکمل کیا اور انہیں کچھ نہیں ہوا ۱۲ الاذا ستاذ محترم

۱۴۔ قال شیخ البنوری: و حدیث الباب یرد علی ما ذہب الیہ ابو حنیفہ حتی ثبت الی افطار للصائم فی اثناء الیوم ولم یجب عنہ أحد من الحنفیۃ۔ قال شیخنا (الانوار الکشمیری قدس سرہ): قد صرح فی الفتاوی التتارخانیۃ بجواز الافطار للغزاة الصائمین عندنا و کذا فی غیرہا— اقول (ای یقول شیخ البنوری) لم أجدل نقل التتارخانیۃ فیما عندی من المراجع نعم فی الہندیۃ (ای الفتاوی العالمگیریۃ ج ۱ ص ۲۰۸، الباب الخامس فی الاعذار التي تمنع الافطار) عن محیط السرخسی، الغازی إذا علم أنه یقاتل العدو فی رمضان و یخاف الضعف فله أن یفطر، و فی فتح القدر قالوا: الغازی إذا کان یعلم یقیناً أنه یقاتل العدو فی شهر رمضان و یخاف الضعف إن لم یفطر لیفطر قبل الحرب مسافراً و إذا کان مقیماً (ج ۲ ص ۷۹) فی اول فصل العوارض، فكان الافطار لہم جائز عندنا لأنہم کالغزاة مجاہدین

تصریح ہے کہ مجاہدین کے لئے حنفیہ کے نزدیک بھی روزہ کھکرا فطار کرنا جائز ہے خواہ اضطرار کی حالت نہ ہو لہذا حدیث باب سے حنفیہ کے خلاف استدلال نہیں کیا جاسکتا کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرامؓ اس موقع پر جہاد ہی کے لئے تشریف لے جا رہے تھے۔
واللہ اعلم

۱۔ چنانچہ ترمذی ہی نے حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایت مروی ہے ”قال لما بع النبي صلى الله عليه وسلم عام الفتح من الغزوان فأذننا بقاء العدو فأمرنا بالفطر فأنظرنا أجمعين (قال الترمذی) ہذا حدیث حسن صحیح (ج ۱ ص ۲۳۸) ابواب الجہاد، باب فی الفطر عند القتال۔

نیز طحاوی میں حضرت ابوسعید خدریؓ ہی سے مروی ہے فرماتے ہیں ”خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في رمضان عام الفتح فكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصوم ونصوم حتى بلغ منزلنا من امتنازل فقال إنكم قد دونتم من عدوكم والفطر أقوى لكم فأصبحنا منا العائم ومنا المفطر ثم سرنا فترلنا منزلاً فقال: إنكم تصجون عدوكم والفطر أقوى لكم فأفطروا وكانت غزوة من رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم لقد رأيتني أصوم مع رسول الله صلى الله عليه وسلم قبل ذلك وبعد ذلك (ج ۱ ص ۲۴۹) باب الصيام في السفر۔ یہ روایت حنفیہ کے مسلک پر صریح ہے نیز ترمذی میں حضرت عمر بن الخطابؓ سے مروی ہے ”غزونا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في رمضان غزوتين يوم بدر والفتح فأنظرنا فيهما (ج ۱ ص ۱۱۹) باب ما جاز في الرخصة للمحارب في الإفطار۔

دانش رہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ سفر جہاد کی دن تک جاری رہا، علامہ شبلیؒ فرماتے ہیں: ”والذي اتفق عليه أهل السير أنه خرج في عاشر رمضان ودخل مكة تسع عشرة خلت منه غداة القاري (ج ۱ ص ۳۶)“

باب إذا صام أياماً من رمضان ثم سافر ۳ مرتب

۲۔ باب سے متعلقہ دونوں مسئلوں کی تفصیل کے لئے دیکھئے :

① طحاوی (ج ۱ ص ۲۴۸ تا ۲۸۲) باب الصيام في السفر۔

② عمدة القاری (ج ۱ ص ۳۲ تا ۵۱) ”باب الصوم في السفر والإفطار“ تا ”باب وعلى الذين يطيعونه الخ“۔

③ فتح الباری (ج ۲ ص ۱۵۶ تا ۱۶۳)

④ معارف السنن (ج ۶ ص ۳۸ تا ۵۸) ۱۲ مرتب عفی عنہ



بَابُ مَا جَاءَ فِي الرُّخْصَةِ فِي الْإِفْطَارِ لِلْحَمَلِ وَالْمَرْضِعِ

عن انس بن مالك رض " یہ مشہور خراجی انصاری صحابی نہیں ہیں جو کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے دس سال تک خادم رہے بلکہ یہ ایک دوسرے صحابی انس بن مالک رض قشیری ہیں جن کا تعلق بنو عبد اللہ بن کعب سے ہے ان کی کنیت ابوامیہ ہے اور بعض نے ان کی کنیت ابوامیہ اور بعض نے ابومیہ بیان کی ہے یہ بصرہ میں بھی تشریف لائے تھے ان سے ابو قتلابہ اور عبد اللہ بن سوان قشیری روایت کرتے ہیں۔ ان کی حدیث باب امام ترمذی کے علاوہ دوسرے اصحاب سنن نے بھی روایت کی ہے۔

أُغَارَتْ عَلَيَّ أَخِي رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَأَتَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَوَجَدْتَهُ يَتَغَدَّى فَقَالَ: أَذَنْ فُكْلٍ، فَقُلْتُ: إِنْ صَائِمٌ، فَقَالَ: أَذَنْ أَحَدٍ عَنْ الصَّوْمِ أَوِ الصِّيَامِ، إِنْ اللَّهُ وَضَعَ عَنِ الْمَسَافِرِ الصَّوْمَ وَشَطْرَ الصَّلَاةِ وَعَنِ الْحَامِلِ أَوِ الْمَرْضِعِ الصَّوْمَ أَوِ الصِّيَامَ، وَاللَّهُ لَقَدْ قَالَهُمَا النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كِلَيْهِمَا أَوْ أَحَدَهُمَا فَيَا لَهْفٍ نَفْسِي أَنْ

لے سنن ابن ماجہ (ص ۱۲۰)، باب ماجاء فی الإفطار للحامل والمرضع، میں جو ان کا تعارف "رحیل من بنی عبد الاشہل" سے کرایا گیا ہے وہ صحیح نہیں، کما فی "الاصابة" دیکھئے معارف السنن (۷۹ ص ۱۱۲) لے دیکھئے سنن نسائی (ج ۱ ص ۳۱۸) وضع الصیام عن الحبل والمرضع — سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۳۲۷) باب من اختار الفطر — سنن ابن ماجہ (ص ۱۲۰) باب ماجاء فی الإفطار للحامل والمرضع ۱۲ مرتب ۱۳ انس بن مالک رض متعلق مذکورہ تفصیل کے دیکھئے تقریب التہذیب (ج ۱ ص ۸۵ رقم ۶۲۵) — اور معارف السنن (ج ۶ ص ۵۹) ۱۲ مرتب

لے اُمی علی قومنا، لانه کان اسلم — معارف السنن (ج ۶ ص ۵۹) ۱۲

لے دَنَا يَدُوْرُوْا سے امر کا صیغہ ہے "قریب ہونا" ۱۳

لے لَيْفٌ يَلْهَفُ لَهْفًا (سَجَّ) علی مافات؛ غمگین ہونا افسوس کرتا۔ یا لَهْفٌ فَلَان، ان الفاظ کے ذریعہ

"مافات پر افسوس کیا جاتا ہے یعنی فلاں پر کس قدر افسوس ہے — لہذا "یا لَهْفٌ نَفْسِي" کا مطلب

ہوگا "ہائے مجھ پر افسوس" ۱۲ عہ شرح باب از مرتب ۱۳

۱۔

لَا أَكُونُ طَعْمَتٍ مِنْ طَعَامِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ۚ حاملہ اور مرضعہ عورت کے بارے میں سب کا اتفاق ہے کہ اگر ان کو اپنے نفس پر کسی قسم کا خطرہ ہو تو ان کے لئے افطار کرنا جائز ہے اس صورت میں وہ دونوں بعد میں روزوں کی قضا کریں گی اور ان پر فدیہ نہ ہوگا کالمريض الخائف على النفس، یہاں تک کی بات میں اتفاق ہے۔ پھر اگر روزہ رکھنے سے حاملہ کو اپنے جنین اور مرضعہ کو اپنے رضيع کے بارے میں کوئی خطرہ ہو تو اس صورت میں بھی ان دونوں کے لئے افطار کرنا باتفاق جائز ہے، پھر ان میں اختلاف ہے، امام ابو حنیفہؒ اور ان کے اصحاب کے نزدیک اس صورت میں ان کے ذمہ صرف قضا لازم ہوگی۔ امام اوزاعیؒ، سفیان ثوریؒ، ابو عبیدہؒ، ابو ثورؒ، عطاءؒ، حسن بصریؒ، زہریؒ، ربیعہؒ، نخعیؒ، ضحاکؒ اور سعید بن جبیرؒ کا مسلک بھی یہی ہے، ان حضرات کی دلیل حدیث باب ہے، جس میں فدیہ طعمہ کا کوئی حکم نہیں دیا گیا۔

امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک ایسی صورت میں یہ دونوں قضا بھی کریں گی اور اور فدیہ بھی دیں گی، حضرت ابن عمرؓ اور مجاہدؒ سے یہی مروی ہے، امام مالکؒ کی بھی ایک روایت یہی ہے جبکہ امام مالکؒ کی دوسری روایت اور حضرت لیثؒ کا مسلک یہ ہے کہ حاملہ قضا تو کرے گی لیکن اس کے ذمہ فدیہ نہیں ہے جبکہ مرضعہ کے ذمہ قضا بھی ہے اور فدیہ بھی۔ اور امام اسحاقؒ کے نزدیک ان کے ذمہ فدیہ طعمہ تو ہے لیکن قضا نہیں، حضرت ابن عمرؓ، حضرت ابن عباسؓ اور ابن جبیرؒ سے بھی یہی مروی ہے۔ واللہ اعلم (از مرتب عنہما اللہ عنہ)

۱۔ فکان (ای انس بن مالک الکعبیؓ) یتأسف علی ما فاتہ من البرکۃ وامتثال أمر النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی التغذی معہ صلی اللہ علیہ وسلم وکان غرضہ صلی اللہ علیہ وسلم بیان الرخصۃ لہ فی اباحتہ الإفطار من اول الأمر لابیان الرغبۃ فی الإفطار بعد ما نوى الصوم۔ واللہ اعلم۔

کذا فی المعارف (ج ۶ ص ۵۹) ۱۲ مرتب

۲۔ (قال شیخ البنوریؒ) ہذا کلامہ لمنص مافی المغنی وشرح المہذب وقواعد ابن رشد وغیرہا،
کذا فی معارف السنن (ج ۶ ص ۶۰) ۱۲

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْكِفَارَةِ

من مات وعليه صيام شهر فليطعم مكان كل يوم مسكيناً : حدیث باب
اس مسئلہ میں جمہور (امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ، امام شافعیؒ) کی دلیل ہے کہ میت کی جانب سے
نیابت فی الصوم درست نہیں، وجہ استدلال یہ ہے کہ فدیہ کو روزہ کا بدل قرار دیا گیا ہے،
اس کا مطلب یہ ہے کہ کسی اور شخص کا روزہ اس کے روزے کا بدل نہیں ہو سکتا۔ واللہ اعلم

(از مرتب)

بَابُ مَا جَاءَ فِي الصَّائِمِ يَذُرُّهُ الْقَيْءُ

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : ثلاث لا يفترن الصائم الحجامة
والقيء والاحتلام : ائمہ اربعہ کا اس پر اتفاق ہے کہ اگر خود بخود قے آئے تو روزہ فاسد نہیں
ہوتا اور اگر قصداً قے کی جائے تو روزہ فاسد ہو جاتا ہے البتہ حنفیہ کے ہاں اس بارے میں تفصیل ہو۔
چنانچہ علامہ ابن نجیمؒ نے ”المعجم الرائق“ میں قے کی بارہ صورتیں بیان کی ہیں جن کی تفصیل یہ ہے
کہ قے یا خود آئی ہوگی یا قصداً لائی گئی ہوگی دونوں صورتوں میں منہ بھر کے ہوگی یا نہیں، پھر ان میں
سے ہر ایک صورت میں یا وہ خارج ہوگئی ہوگی یا خود بخود واپس ہوگئی ہوگی یا قصداً لے کر واپس کر لیا
گیا ہوگا، یہ کل بارہ صورتیں ہوئیں، صاحب ”بحر“ فرماتے ہیں کہ ان میں سے صرف دو صورتیں

۱۔ تریزی میں اس سے پہلے ”باب ما جاء في الصوم عن الميت“ ہے لیکن اس سے متعلقہ مباحث ”ابواب الزکوٰۃ“

باب ما جاء في المتصدق يرث صدقته“ کے تحت گزر چکے ہیں ۱۲ مرتب

۲۔ اس سے متعلق کلام کے لئے دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۶۲ و ۶۳) ۱۲ م

۳۔ اس سے متعلق کلام انشاء اللہ آگے ”باب ما جاء في كراهية الحجامة للصائم“ کے تحت مستقلاً آئے گا ۱۲ م

۴۔ معارف السنن (ج ۶ ص ۶۳) ۱۲ م

۵۔ (ج ۲ ص ۲۷۴) باب ما يفسد الصوم وما لا يفسده ۱۲ م

۶۔ ثم ان الصور كلها ايمان تكون مع تذكر صومها وعدم تذكره، فتفرع إلى أربعة وعشرين، والفساد في الصور

الإعادة والاستقرار بشرط الحال مع التذكر. كما في ”الدر المنقى“ حكاه في ”المختار“ كذا في المعارف (ج ۶ ص ۶۳) ۱۲ م

ناقض صوم ہیں، ایک یہ کہ منہ بھر کے قے ہو اور صائم اس کا اعادہ کر لے دوسرے یہ کہ عمدائے
جر کے قے کرے باقی کوئی صورت مفسد صوم نہیں۔ واللہ اعلم (از مرتب)

بَابُ مَا جَاءَ فِي الصَّائِمِ يَأْكُلُ أَوْ شَرِبَ نَاسِيًا

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: من أكل أو شرب ناسيًا فلا يفطر
فإنما هو رزق رزقه الله. امام ابو حنیفہ، امام شافعی اور امام احمد کا اس پر اتفاق
ہے کہ اگر روزہ دار بھول کر کھاپی لے تو اس کا روزہ نہیں ٹوٹتا کما یدل علیہ حدیث
الباب، البتہ امام مالک کے نزدیک اس کے ذمہ قضا واجب ہے اگرچہ صوم نفل میں وہ بھی
عدم فساد کے قائل ہیں۔

پھر ہمارے فقہاء نے لکھا ہے کہ اگر کوئی شخص روزہ دار کو بھول کر کھاتے ہوئے دیکھے اگر اس کا
یہ خیال ہو کہ یہ روزہ دار بغیر ضعف کے اس روزہ کو پورا کرنے کی قدرت رکھتا ہے تو ایسی صورت میں
اسے روزہ دار کو باخبر کر دینا چاہئے دیکھو اَنْ لَا يَخْبُرَهُ، لیکن اگر وہ روزہ دار ایسا ہو کہ روزہ رکھنے
سے اُسے ضعف لاحق ہونے کا اندیشہ ہو اور اکل و شرب سے دوسری عبادات و طاعات میں قوت حاصل
ہونے کی امید ہو تو ایسی صورت میں عدم اخبار کی بھی گنجائش ہے، واللہ اعلم
(از مرتب)

۱۔ وان وفور یتقض فی جمیع الصور الا فیما اذا لم یسل الغم واما الصلاة ففی "الظہیریۃ" منہا لو قاما قل من مل الغم
لم تفسد صلاته وان اعاده الى جوفه یجب ان یكون علی قیاس الصوم عند ابی یوسف لا تفسد عن محمد تفسد (راجع
للقیاس "البحر" ج ۲ ص ۲۷۴) وان تقیاً فی صلاته ان کان آقل من مل الغم لا تفسد صلاته وان کان مل
الغم تفسد صلاته (راجع لمزیة التعمیل البحر الرائق ج ۲ ص ۲۷۵) ۲ مرتب

۲۔ شرح باب از مرتب ۱۲

۳۔ وتطلع مالک الى المسألة من طریقها وأثر في عليها فرأى في مطلعها أن عليه القضاء لان الصوم عبارة عن الإمساك
عن الأكل فلا يوجد مع الأكل، لانه منه، وإذا لم يبق ركنه وحقيقته ولم يوجد لم يكن ممثلاً ولا قاضياً ما عليه كذا
في عارضة الاحوذی (ج ۳ ص ۲۴۷) ۱۲ مرتب

۴۔ راجع للتعمیل فتح القدير (ج ۲ ص ۶۳) ۱ وائل باب ما یوجب القضاء والكفارة ۱۲ م

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْإِفْطَارِ مُتَعَدِّلًا

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَنْ أَفْطَرَ يَوْمًا مِنْ رَمَضَانَ مِنْ غَيْرِ رَخْصَةٍ وَلَا مَرَضٍ لَمْ يَقْضِ عَنْهُ صَوْمَ الدَّهْرِ كُلَّهُ وَإِنْ صَامَهُ ۖ اس حدیث کے ظاہر سے استدلال کر کے بعض حضرات یہ کہتے ہیں کہ اگر کوئی شخص عمار رمضان کا روزہ چھوڑ دے تو اس کی قضا نہیں کیونکہ صوم دہر بھی اس کی تلافی نہیں کر سکتا ۱ امام بخاریؒ کے صنیعؒ سے بھی ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ بھی اسی مسلک کے قائل ہیں ۲

جمہور کے نزدیک صوم رمضان کی قضا واجب ہے اور اس سے ذمہ ساقط ہو جاتا ہے اگرچہ ادا والا ثواب اور فضیلت حاصل نہیں ہوتی چنانچہ حدیث باب کا مطلب جمہور کے نزدیک یہی ہے کہ ثواب اور فضیلت کے لحاظ سے صوم دہر بھی رمضان کے روزہ کی برابری نہیں کر سکتا۔ پھر تفصیل اس وقت ہے جبکہ حدیث باب کو صحیح مانا جائے ورنہ اس کی سند پر بھی کلام ہے کیونکہ اس کے راوی ابوالمطوس مجہول ہیں نیز اس حدیث کی سند میں کسی قدر اضطراب

۱۔ فی ردی عن علیؑ وابن مسعودؓ والی ہریرہؓ علیؑ أنه لا تقضیٰ علیہ لأنه یفرغ بر ذمته کذا فی المعارف (ج ۶ ص ۶۹) ۲۔ النظر صیح البخاری (ج ۱ ص ۲۵۹) باب اذا جامع فی رمضان ۱۲ م

۳۔ پھر داؤد ظاہری تو اس بات کے قائل ہیں کہ تارک صوم کی طرح تارک صلوٰۃ عمار پر بھی قضا واجب نہیں و انما القضا علی من ترکها ناسیاً، علامہ ابن تیمیہؒ کا بھی یہی مسلک ہے و لکن لم ینہب الیہ أحد من الأئمة الأربعة رحمہم اللہ۔ داؤد ظاہری اور ان کے متبعین کا استدلال بخاری (ج ۱ ص ۸۲) باب من نسی صلاة فلیصل الیہ میں حضرت انسؓ کی حدیث کے مفہوم مخالف سے ہے یعنی ”من نسی صلاة فلیصل اذا ذکر“ جس کا مفہوم مخالف یہ ہے ”من لم ینس الصلاة بل ترکها عمدًا فلا یصل“

لیکن مفہوم مخالف سے استدلال جمہور کے نزدیک ضعیف ہے اور شافعیہ کے نزدیک بھی مفہوم مخالف سے استدلال چند شرائط کے ساتھ جائز ہو یہاں مفقود ہیں ولذا لم یقولوا بہ ہنا۔ کذا فی المعارف (ج ۶ ص ۷۱) ۱۲ م ۱۳۔ کما فی معارف السنن (ج ۶ ص ۶۹)۔ البتہ حافظ ابن حجرؒ ان کے بارے میں لکھتے ہیں ”ابوالمطوس ہو

یزید و قبل عبد اللہ بن المطوس، لین الحدیث، من السادسة بریزع (۱) اخرج حدیثہ اصحاب السنن الأربعة تقریب التہذیب (ج ۲ ص ۲۷۳) رقم ۸۷۴، باب الکنی حرف المیم (باقی حاشیہ بر صفحہ آئندہ)

بھی ہے کیونکہ بعض طرق میں ابوالمطوس سے روایت مروی ہے اور بعض میں ابن المطوس سے ، اور بعض روایات میں حبیب بن ابی ثابت اور ابوالمطوس کے درمیان واسطہ ہے اور بعض میں نہیں ہے ، اور بعض روایات میں ابوالمطوس براہ راست حضرت ابوہریرہؓ سے روایت کرتے ہیں اور بعض میں ان کے والد کا واسطہ ہے ۔

اس کے برخلاف اگلے باب (باب ماجاء فی کفارة الفطر فی رمضان) میں اعرابی کا واقعہ آ رہا ہے جس میں آپ نے روزہ توڑنے کی وجہ سے ان پر دو ماہ کے روزے واجب فرمائے اور یہ حدیث بھی مسلک جمہور کی مؤید اور صحیح ہے ۔ ———— وادئہ اعلم

بَابُ مَا جَاءَ فِي كَفَّارَةِ الْفِطْرِ فِي رَمَضَانَ

عن ابی ہریرۃؓ قال : أتانا رجل ، بعض حضرات نے ان کا نام سلمہ بن صحرا البیاضی

واضح ہے کہ حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث باب امام ترمذی کے علاوہ دوسرے اسی سنن نے بھی روایت کی ہے ، دیکھئے سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۳۲۶) باب التغلیظ فمیں افطر عمداً ۔
و سنن ابن ماجہ (ص ۱۳۰) باب ماجاء فی کفارة من افطروا من رمضان ۱۲ مرتب
————— حاشیہ منقوہ هذا

۱۔ سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۲۱۱ ، رقم ۲۹۷) باب طلوع الشمس بعد الافطار ۱۲ م

۲۔ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۳۲۶) باب التغلیظ فمیں افطر عمداً ۱۲ م

۳۔ چنانچہ ابن ماجہ (ص ۱۳۰) باب ماجاء فی کفارة من افطروا من رمضان کی روایت میں حبیب بن ابی ثابت اور ابوالمطوس کے درمیان ابن المطوس کا واسطہ ہے ، نیز سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۳۲۶) باب التغلیظ فمیں افطر عمداً کی روایت میں حبیب بن ابی ثابت اور ابوالمطوس کے درمیان ابن المطوس کا واسطہ ہے پہلا عمارہ بن عمیر کا دوسرا ابن المطوس کا ۱۲ مرتب

۴۔ چنانچہ سنن دارقطنی کی روایت میں حبیب بن ابی ثابت اور ابوالمطوس کے درمیان کوئی واسطہ نہیں ہے ، دیکھئے (ج ۲ ص ۲۱۱ ، رقم ۲۹۷) باب طلوع الشمس بعد الافطار ۱۲ م

۵۔ دیکھئے سنن ابن ماجہ (ص ۱۳۰) باب ماجاء فی کفارة من افطروا من رمضان ۱۲ م

۶۔ دیکھئے سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۲۱۱ ، رقم ۲۹۷) باب طلوع الشمس بعد الافطار ۱۲ م

بتلایا ہے، لیکن یہ صحیح نہیں ہے، درحقیقت سلمہ بن صخرؓ ان صاحب کا نام ہے جنہوں نے اپنی بیوی سے ظہار کرنے کے بعد جماع کر لیا تھا، ان کا واقعہ بھی اسی قسم کا ہے لیکن یہ دونوں واقعے الگ الگ ہیں۔

۱۔ فتح الباری (ج ۳ ص ۱۴۰) باب إذا جامع فی رمضان۔ وعدة القاری (ج ۱ ص ۲۵) باب إذا جامع فی رمضان۔ اور بعض نے ان کا نام سلمان بن صخر البیاضی ذکر کیا تھا فقط ابن حجرؒ فرماتے ہیں ”لم أقف علی تسمیة إلا أن عبد الغنی فی المسہبات وتبعہ ابن بشکوال جزاً ما بأنه سلمان أو سلمة بن صخر البیاضی“ کذا فی ”الفتح“ (ج ۴ ص ۱۴۱) نسیرامام ترمذیؒ فرماتے ہیں ”یقال سلمان بن صخر ویقال سلمة بن صخر البیاضی“ ترمذی (ج ۱ ص ۸۷) باب ما جاز فی کفارة الظہار۔ پھر بعض حضرات نے ان کا نام اوس بن الصامت بتلایا ہے جن کے بارے میں سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۳۰۲) کتاب الطلاق، باب فی الظہار میں مروی ہے ”عن خویلة بنت مالک بن ثعلبة قالت ظاہر منی زوجی اوس بن الصامت فحجت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم أشکوا الیہ ورسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یردنی فیہ ویقول اتقی اللہ فإنہ ابن عمک فما برحت حتی نزل القرآن قد سمع اللہ قولی لئن تجادیک فی زوجہا الی الغرض فقال یقتی رقبة قالت لا یجد قال فیصوم شهرین متتابعین ثم ۱۲ مرتب عفی عنہ

۲۔ کما قال فی الفتح (ج ۴ ص ۱۴۰) ۱۲ م

۳۔ کما فی روایۃ ابن ابی شیبہؒ عن طریق سلمان بن یسار عن سلمة بن صخر أنه ظاہر من امرأته فی رمضان وأنه وطئها فقال لہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم : حر رقبة، قلت : ما ملک رقبة غیرہا وضرب صفحۃ رقبتہ قال فصم شهرین متتابعین قال : وهل أصبت الذی أصبت إلا من الصیام ؟ قال : فاطعم سبعمسکینا، قال : والذی بعثک بالحق ماننا من طعام، قال : فانطلق الی صاحب صدقة بنی زریق فلیدفعہا الیک۔ فتح الباری (ج ۲ ص ۱۴۱) باب إذا جامع فی رمضان ۱۲ مرتب

۴۔ جیسا کہ پچھلے حاشیہ کی روایت سے ظاہر ہو رہا ہے ۱۲ م

۵۔ جس کی دلیل یہ ہے کہ سلمہ بن صخر جنہوں نے اپنی بیوی کے ساتھ ظہار کر رکھا تھا ان کے بارے میں روایات میں لیل رمضان میں صحبت کرنے کا ذکر ہے چنانچہ ترمذی (ج ۱ ص ۱۷۷) باب ما جاز فی کفارة الظہار کی روایت میں یہ الفاظ مروی ہیں ”فلما مضی نصف من رمضان وقع علیہا لیلاً“ جبکہ حدیث باب کاتسہ نہار رمضان سے متعلق ہے، چنانچہ بخاری (ج ۱ ص ۲۵۹) باب إذا جامع فی رمضان ولم یکن لہ شیء فتصدق علیہ فلیکفر میں حضرت ابو ہریرہؓ سے یہ روایت اس طرح مروی ہے ”قال : بینما نحن جلوس عند النبی صلی اللہ علیہ وسلم إذ حارہ رجل فقال یا رسول اللہ ! ہلکت، قال : مالک ؟ قال : وقعت علی امرأتی وأنا صائم“ ثم۔ (باقی حاشیہ صفحہ ۵۶۳)

فقال : يا رسول الله ! هلكت ، قال : وما اهلكك ؟ قال : وقعت على امرأتی فی رمضان ، قال : هل تستطيع ان تعتق رقبة ؟ قال : لا . حافظ ابن حجرؒ لکھتے ہیں کہ اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ جو شخص اپنی غلطی پر نادم ہو کر آئے اس کو ملامت کرنے کے بجائے اس سے خلاصی کا طریقہ بتانا چاہئے ۔

قال : فهل تستطيع أن تصوم شهرين متتابعين ؟ قال : لا . قال : فهل تستطيع أن تطعم ستين مسكيناً ؟ قال : لا . ”فهل تستطيع“ میں فار تعقیب کیئے ہے اور اس سے مستنبط ہوتا ہے کہ ”صیام شہرین پر عمل اسی صورت میں جائز ہے جبکہ ”اعتاق رقبة“ پر قدرت نہ ہو چنانچہ ائمہ ثلاثہ اور مجہور کا مسلک یہی ہے کہ ان تینوں اعمال میں ترتیب ضروری ہے ، لیکن امام مالکؒ کا مسلک یہ ہے کہ کفارة رمضان میں ابتداء ہی سے تینوں چیزوں میں اختیار حاصل ہے وہ اس کو کفارة یمین پر قیاس کرتے ہیں بلکہ

یہی وجہ ہے کہ حافظ ابن حجرؒ اور علامہ علیؒ نے اسی کو ترجیح دی ہے کہ دونوں واقعے علیحدہ علیحدہ ہیں دیکھئے فتح الباری (ج ۴ ص ۱۴۱) باب اذا جامع فی رمضان ، وعمدة القاری (ج ۱۱ ص ۲۵) ۱۲ مرتب

حاشیہ صفحہ ۵۶۳

۱۔ فتح الباری (ج ۴ ص ۱۴۲) باب اذا جامع فی رمضان ولم یکن له شیء ففدق علیہ فلیکفر ۱۲ م
۲۔ مذاہب سے متعلق تفصیل کے لئے دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۷۳) ۱۲ م
۳۔ کما فی ”المغنی“ لابن قدامة (ج ۳ ص ۱۲۷) ، کتاب الصیام ، مسئلہ : قال : والكفارة عتق رقبة فإن لم یکنه فصیام شهرین متتابعین۔

اور کفارة یمین کے بارے میں باری تعالیٰ کا ارشاد ہے ”لَا یُؤْخَذُكُمْ الشَّيْءُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَٰكِنْ یُؤْخَذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَیْمَانَ“ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسْكِیْنٍ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَوْ بِلِیْسِكُمْ أَوْ كِسْوَتِهِمْ أَوْ تَحْرِیرُ رَقَبَةٍ ۚ فَمَنْ لَمْ یَجِدْ فَصِیَامُ ثَلَاثَةِ أَیَّامٍ ۚ ذَٰلِكَ كَفَّارَةُ أَیْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ ۚ وَاحْفَظُوا أَیْمَانَكُمْ ۚ سُوْرَةُ مَائِدَةِ آیت ۸۹ پ۔

(باقی حاشیہ پر صفحہ آئندہ)

جمہوریہ کہتے ہیں کہ حدیث باب میں اشارۃ النص سے ہمارا مسلک ثابت ہو رہا ہے اور اشارۃ النص قیاس پر راجح ہوتا ہے لہذا اگر قیاس کرنا ہی ہے تو اس کو کفارۃ ظہار پر قیاس کرنا چاہئے کیونکہ دونوں کفارے بالکل ایک جیسے ہیں جبکہ کفارۃ یمین مختلف ہے۔

اس آیت میں اطعام مساکین، کسوۃ مساکین اور تحریر رقبہ میں اختیار دیا گیا ہے، اگرچہ صیام ثلاثہ آیات میں اختیار نہیں اور یہ صورت جمعی اختیار کی جائے گی جبکہ شروع کی تین صورتوں میں سے کوئی صورت ممکن ہے البتہ امام مالکؒ حضرت ابو ہریرہؓ کی اس روایت سے استدلال کر سکتے ہیں جس میں یہ الفاظ مروی ہیں۔
 ”ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم امر رجلاً أنظر فی رمضان أن یمتق رقبة أو یموم شہراً أو یمسکیناً مسکیناً۔ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۵۵، باب تغلیظ تحریم الجماع فی شہار رمضان علی الصائم، واللفظ لہ) وآخرہ مالک فی الموطأ (ص ۲۳۶ و ۲۳۷، کفارة من أظفر فی رمضان) والبداء فی سننہ (ج ۱ ص ۳۲۵، کفارة من آتی الہ فی رمضان) والدرقطنی فی سننہ (ج ۲ ص ۱۹۱، رقم ۵۳۲، باب القبلة للنسائی)۔

لیکن جمہور نے دوسری روایات کی روشنی میں اس روایت میں ”أو“ کو تنخیر کے بجائے تنویح پر محمول کیا ہے کما قال صاحب اعلام السنن (ج ۹ ص ۱۲۳) باب وجوب الکفارة والقضاء إذا أظفر فی رمضان بعد الصیام بغير عذر ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

حاشیہ صفحہ ۵۶۴

لہ الدال بالاشارة ہو اللفظ الدال علی معنی لم یکن اللفظ مسوقاً لہ فلا ینفخ بنفس الکلام فی اول السماع من غیر تأمل کذا فی التہلیل (ص ۱۰۱) بحث الدال بالاشارة ۱۲

لہ کفارۃ ظہار کے بارے میں باری تعالیٰ کا ارشاد ہے ”وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْ بَنَاتِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَا ذَٰلِكُمْ تُوعَظُونَ بِهِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ ۖ مَنْ لَمْ يَجِدْ نَفْسًا مِنْ شَهْرَيْنِ مُتَمَسَا يَحْرِيحُ أَنْ يَتَمَاسَا ۖ فَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا ۚ سُوْرَةُ الْمَجَادِلَةِ آیت ۴۲“
 آیت سے ظاہر ہے کہ کفارۃ ظہار کی تینوں صورتوں میں تنخیر نہیں بلکہ ترتیب ہے جس کا تقاضا یہ ہے کہ کفارۃ صوم میں بھی ترتیب ہو نہ کہ تنخیر ۱۲ مرتب

لہ چنانچہ کفارۃ ظہار اور کفارۃ صوم دونوں میں پہلے عتق رقبہ یہ ممکن نہ ہو تو پہلے درپے ساٹھ روزے، اور وہ بھی ممکن نہ ہو تو ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانا۔ جبکہ کفارۃ یمین میں تنخیر کے ساتھ دس مسکینوں کو کھانا کھلانا یا ان کو لباس پہنانا یا تحریر رقبہ کا ذکر ہے اور ان میں سے کسی پر (باقی حاشیہ صفحہ ۵۶۵)

حافظ ابن حجرؒ اور علامہ عینیؒ کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ ابن جریرؒ، فلیح بن سلیمانؒ، عمرو بن عثمان المخزومیؒ بھی کفارہ صوم میں تخییر کے تائل ہیں۔

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ امام زہریؒ سے ترتیبؒ روایت کرنے والوں کی تعداد تیس یا اس سے بھی زائد ہے کہ ما نقل الحافظان فتقدم روایتہما۔

پھر ”شہین متابعین“ کے ذیل میں مسند بزار کی ایک روایت میں یہ تفصیل بیان کی گئی ہے کہ اس شخص نے روزہ نہ رکھ سکے کی وجہ یہ بتائی کہ ”هل لقيت مالقيت الا من الصيام؟“ جس کا خلاصہ یہ ہے کہ انہوں نے شدت شہوت کو عدم استطاعت صوم قرار دیا، اسی لئے امام شافعیؒ شدت شہوت کو عذر ترک صوم قرار دیتے ہیں لیکن حنفیہ اس کو ان صاحب کی خصوصیت پر محمول کرتے ہیں اور عام لوگوں کے لئے اس کو عذر نہیں قرار دیتے۔

قدرت نہ ہونے کی صورت میں تین دن کے روزے ضروری ہیں۔ اس تفصیل سے کفارہ صوم کی کفارہ یمن کے ساتھ عدم مناسبت اور کفارہ ظہار کے ساتھ اس کی قوی مناسبت ظاہر ہو جاتی ہے۔ خاص طور سے جبکہ آیت ظہار اور حدیث کفارہ صوم کے الفاظ ترتیب پر دلالت کرتے ہیں اور آیت یمن کے الفاظ

حاشیہ صفحہ ۵۶۴

۱۔ فتح الباری (ج ۳ ص ۱۲۵) باب اذا جامع في رمضان ولم يكن له شيء الخ ۱۲ م

۲۔ عمدة القاری (ج ۱۱ ص ۱۳۳) باب اذا جامع في رمضان ولم يكن له شيء الخ ۱۲ م

۳۔ حوالہ بالا ۲

۴۔ قال العینی: ورجح الترتیب ایضاً بأن راویہ حکى لفظ القصة علی وجهها فمعہ زیادة علم من صورة الواقعة وراوی التخییر حکى لفظ الحدیث فدل علی أنه من تصرف بعض الرواة إما للتصدي لاختصاراً ولغير ذلك، ورتب الترتیب ایضاً بأنه أحوط۔ وحمل المذهب والقربی الامر علی التعدد وهو بعيد لأن القصة واحدة والأصل عدم التعدد وحمل بعضهم الترتیب علی الاولیة والتخییر علی الجواز۔ عمدة القاری (ج ۱۱ ص ۱۳۳) باب اذا جامع في رمضان ولم يكن له شيء الخ ۱۲ مرتب

۵۔ أخرجه البزار من طريق محمد بن اسحاق حدثني الزهري عن حميد عن ابي هريرة وذكر الحديث وفيه: قال: هم شہین متابعین، قال: يا رسول الله! هل لقيت مالقيت الا من الصيام۔ کذا فی التخییر المجیر (ج ۲ ص ۲۰۷، رقم ۹۲۱) کتاب الصیام، قبل باب صوم التطوع ۱۲ مرتب

۶۔ کافی ”الفتح“ للحافظ (ج ۳ ص ۱۳۳) باب اذا جامع في رمضان ولم يكن له شيء الخ۔ ”والعمدة“ للعینی (ج ۱ ص ۱۳۳)

۱۲ مرتب (ج ۱ ص ۱۳۳)

قال . اجلس . فجلس فأتى النبي صلى الله عليه وسلم بعرق فيه تمر و

لہ وہ زنبیل یا ٹوکری جو کھجور کے پتوں سے بناتے ہیں ، وایضا کل شیء مضفور فهو عرق۔ مجمع بالانوار (ص ۵۴۳)
 بعض روایات میں یہاں یہ الفاظ مروی ہیں ” فأتى رسول الله صلى الله عليه وسلم بمكتمل فيه خمسة عشر صاعاً
 من تمر“ کما فی السنن للدارقطنی (ج ۲ ص ۲۱۰، رقم ۲۵۷ و ۲۶۷ باب طلوع الشمس بعد الافطار)۔

علامہ عینیؒ لکھتے ہیں : وقال الخطابي : وظاهره يدل على أن قدر خمسة عشر صاعاً يكفي للكفارة عن شخص واحد
 لكل مسكين مد ، قال وقد جعله الشافعي أصلاً لمذهبہ فی اکثر المواضع التي يجب فيها الاطعام ، وعندنا (الحنفية)
 الواجب لكل مسكين نصف صاع من بر أو صاع من تمر كما في كفارة الظهار — كذا فی العمدة (ج ۱ ص ۳۷) باب
 اذا جامع في رمضان

اب اگر اس ”عرق“ یا ”مکتمل“ کو پندرہ صاع کے مساوی قرار دیا جائے تو یہ مسلک حنفیہ کے
 خلاف ہوگا کیونکہ ان کے نزدیک پندرہ صاع سے کسی صورت میں کفارہ ادا نہیں ہوگا۔ حضرت عائشہؓ
 سے اس قصہ میں ” فأتى النبي صلى الله عليه وسلم بعرق من تمر فيه عشرون صاعاً کے الفاظ مروی ہیں (دیکھیے بیہقی
 ج ۲ ص ۲۲۳، باب كفارة من أتى أهله في رمضان) — ویروی ” ما بین خمسة عشر صاعاً إلى عشرين“ کما فی العمدة (ج ۱ ص ۳۷)
 ان تمام صورتوں میں سے کوئی صورت بھی بظاہر مسلک حنفیہ پر منطبق نہیں ہوتی۔ البتہ اگر یہ کہا جائے
 کہ یہ مقدار کفارہ کے طور پر نہیں تھی بلکہ گھروالوں کے نفقہ کے لئے تھی (جیسا کہ استاذ محترم کی تقریر میں یہ
 بات آگے آرہی ہے) تو کوئی اعتراض نہ ہو سکے گا۔ حضرت شیخ الہندؒ فرماتے ہیں کہ ایک روایت میں
 ”ستون صاعاً“ کے الفاظ بھی مروی ہیں۔ کما فی تقریر الترمذیؒ لہ (ص ۲۲) طبع کتب خانہ اعزازیہ یوبند
 اس صورت میں سرے سے کوئی اشکال ہی وارد نہ ہوگا، لیکن روایت مرتب کو تلاش کے باوجود نہ
 مل سکی۔ البتہ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۵۵، باب تغليظ تحريم الجماع في نهار رمضان على الصائم الخ) میں حضرت
 عائشہؓ کی روایت میں یہ الفاظ مروی ہیں ” فأمره أن يجلس فجاءه عرقان فيها طعام فأمره رسول الله صلى الله
 عليه وسلم أن يتصدق به“ اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ گندم کے دو ”عرق“ لائے گئے
 تھے، علامہ عینیؒ عمدة القاری (ج ۱ ص ۲۷) میں لکھتے ہیں ” فإذا كان العرق خمسة عشر فالعرقان ثلثون صاعاً
 على اثنين مسكيناً لكل مسكين نصف صاع“ اس صورت میں حنفیہ پر کوئی اعتراض باقی نہیں رہتا اور ظاہر ہی
 کہ مسلم کی روایت کو دوسری روایات پر ترجیح ہوگی۔ مزید تفصیل کے لئے دیکھیے عمدة القاری (ج ۱ ص ۲۶) و
 ص ۲۷، باب اذا جامع في رمضان) اور اوجز المسالك (ج ۲ ص ۴۲، كفارة من أفطر في رمضان) شیعہ شریعت

العرق المکتل الضخم — قال : فتصدق به فقال ما بین لابیتھا أحد
 أنفما منّا ، قال : فضحك النبی صلی اللہ علیہ وسلم حتی بدت أنیبہ
 قال : ” صدکا فاطعمہ أهلك ” اس بات پر اتفاق ہے کہ اگر کوئی شخص اپنے گھر والوں کو
 کھانا کھلا دے تو کفارہ ادا نہیں ہوتا لہذا یا تو یہ ان صاحب کی خصوصیت تھی یا اس کا مطلب یہ تھا
 کہ فی الحال تو اس کو کری سے اپنے گھر والوں کا نفقہ ادا کرو اس لئے کہ جب گھر والے بھوکے ہوں تو
 انسان کا پہلا فریضہ ان کا پیٹ بھرنا ہے لہذا یہ مجبوری اپنے استعمال میں لے آؤ، بعد میں جب کبھی
 وسعت ہو تو کفارہ ادا کر دینا، اس توجیہ کے مطابق حدیث میں خصوصیت اور تخصیص ماننے کی ضرورت
 نہیں رہتی اس لئے یہ توجیہ راجح ہے۔

اکل و شرب کے روزہ توڑنا
 بھی موجب کفارہ ہے؛
 یہاں ایک دوسرا مسئلہ مختلف فیہ یہ ہے کہ حنفیہ کے نزدیک
 روزہ خواہ کسی بھی صورت سے (عملاً) توڑا جائے ہر صورت میں
 موجب کفارہ ہے لیکن امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے
 نزدیک یہ کفارہ صرف اس شخص پر واجب ہے جس نے روزہ جماع کے ذریعہ توڑا ہو، اکل و
 شارب پر نہیں۔۔۔ وہ یہ کہتے ہیں کہ کفارہ کا حکم خلاف قیاس ہے لہذا اپنے مورد پر منحصر ہے گا،
 اور اس کا مورد جماع ہے، جبکہ اکل و شرب میں کفارہ کا وجوب کسی حدیث سے ثابت نہیں اور

لہ الذاتۃ : الحرة وہی ارض ذات حجارة سود قد البستها کثرتہا، وجعلها لابات، واذ اکثرت فی اللاب واللوب،
 وأنفبا عن داد، والمدنیۃ ما بین حرتین عظیمتین، کذا فی ” المجمع “ للعلامة النفثی (ج ۴ ص ۵۱۲) ۱۲ مرتب
 لہ انیب ” یہ ” ناب “ کی جمع ہے، انیب، نیوب اور انایب بھی جمع آتی ہے۔ انیب سے مراد وہ چار
 دانت ہیں جو سامنے کے چار دانتوں کے دائیں بائیں ہوتے ہیں، دو دائیں جانب اور دو بائیں جانب ۱۲ مرتب
 ۳ جیسا کہ سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۲۰۸، رقم ۲۱۰۰، باب طلوع الشمس بعد الافطار) کی ایک روایت کے الفاظ
 اس طرف اشارہ کر رہے ہیں ” قال : والذی بعثک بالحق ما بالمدنیۃ اہل بیت احوج منّا، قال : فانطلق
 فکلہ أنت و عیالک “ فقد کفر اللہ عنک “ ۱۲ مرتب

۴ امام مالکؒ، سفیان ثوریؒ، امام اسحاقؒ اور عبداللہ بن مبارکؒ کا بھی یہی مسلک ہے، دیکھئے حاشیہ
 الکوکب شیخ الحدیث (رحمۃ اللہ) (ج ۱ ص ۲۵۳) و ” الآوجز “ لہ (ج ۲ ص ۳۵، کفارۃ من أفطر فی رمضان) فراجعہما للتفصیل ۱۲
 ۵ کما فی ” البدایہ “ (ج ۱ ص ۲۱۹) باب ما یوجب القضاہ والکفارة ۱۲ م

قیاس سے اس کو ثابت نہیں کیا جاسکتا۔

حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ اکل و شرب میں کفارہ کا حکم ہم قیاس سے ثابت نہیں کرتے بلکہ حدیث باب کی دلالت النص سے ثابت کرتے ہیں، کیونکہ حدیث باب کو سنتے والا ہر شخص اس نتیجہ پر پہنچے گا کہ وجوب کفارہ کی علت روزہ کا توڑنا ہے اور یہ علت اکل و شرب میں بھی پائی جاتی ہے اور اس علت کے استخراج کے لئے چونکہ اجتہاد و استنباط کی ضرورت نہیں بلکہ مجرد علم لغت اس کے لئے کافی ہے اس لئے یہ قیاس نہیں بلکہ دلالت النص ہے۔ سنن دارقطنی کی ایک روایت سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے جس میں مروی ہے ”جاء رجل الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال: افطرت يوماً من شهر رمضان متعمداً، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: اعتق رقبة إن“ اس روایت کے الفاظ اس پر دال ہیں کہ وجوب کفارہ کا اصل مدار افطار متعمداً پر ہے خواہ کسی بھی طریقہ سے ہو۔ واللہ اعلم

۱۔ الدال بدلالة النص هو اللفظ الدال على ان حكم المنطوق به ثابت لمسكوت عنه نفهم عنه ذلك الحكم بمجرد العلم باللغة — تسهيل الوصول الى علم الاصول (ص ۱۰۲) بحث الدال بدلالته ۱۲ مرتب

۲۔ كما في فتح القدير (ج ۲ ص ۷۱) باب ما يوجب القضاء والكفارة ۱۲ م

۳۔ القياس هو تعدية الحكم من الاصل الى الفرع (بإيقار الحكم في الاصل) بعللة متحدة بينهما لا تدرك بمجرد

اللغة — احسن النواحي على اصول الشاشي (ص ۸۳) البحث الرابع في القياس ۱۲ مرتب

۴۔ (ج ۲ ص ۲۰۹ رقم ۲۲) باب طلوع الشمس بعد الافطار — اس میں محمد بن عمرو قری اگرچہ ضعیف

ہے لیکن ابواویس نے ان کی متابعت کی ہے، دیکھئے ”التعلیق المغنی علی سنن الدارقطنی“ ۱۲ مرتب

۵۔ پھر اس بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ جن صورتوں میں کفارہ واجب ہوتا ہے ان میں صرف دار کفارہ

سے آدمی بری الذمہ ہو جاتا ہے یا اس دن کی قضاء علیحدہ واجب ہوتی ہے؟

امام مالکؒ، امام احمدؒ، امام اسحاقؒ، ابو ثورؒ، سفیان ثوریؒ، امام ابو حنیفہؒ اور ان کے اصحاب

کا مسلک یہ ہے کہ ایسے شخص کے ذمہ کفارہ کے ساتھ ساتھ اس دن کے روزہ کی قضاء بھی مستقلاً واجب ہے۔

اس بارے میں امام اوزاعیؒ کا مسلک یہ ہے کہ اگر کفارہ اعتاق رقبہ یا اطعام مساکین سے ادا کیا جائے

کیا جا رہا ہو تو اس دن کے روزہ کی قضاء علیحدہ واجب ہوگی اور اگر کفارہ ”صیام شہرین“ سے ادا کیا جائے

جا رہا ہو تو اب اس دن کے روزہ کی مستقلاً قضا واجب نہ ہوگی بلکہ وہ روزہ صیام شہرین ہی کے ضمن میں ادا ہوگا۔

بَاب مَا جَاءَ فِي السَّوَاكِ لِلصَّائِمِ

رَأَيْتَ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَا لَا أَحْصِي يَتَسَوَّكُ وَهُوَ صَائِمٌ
 حَدِيثِ بَابِ رُزْءِ مِسْوَاكِ كَامِلًا جَوَازًا بَلْكَ اسْتِحْبَابِ مَعْلُومٍ هُوَ تَابِ وَأُورِيهِ حَنْفِيهِ كَا
 مَسْلُكٍ هُوَ، حَيْثُ بَعْضُ فُقَهَائِهِ رُزْءِ مِسْوَاكِ كَا مَكْرُوهٌ كُهَا هُوَ، بَعْضُ نَزَالِ كَا بَعْدُ،

ہو جائے گا۔ جبکہ بعض حضرات اس کے قائل ہیں کہ کفارہ ادا کرنے کی صورت میں اس دن کی قضا واجب نہیں ہوتی خواہ کفارہ کسی بھی صورت سے ادا کیا جا رہا ہو، چنانچہ ابو عمر فرماتے ہیں کہ ”لم یردنی حدیث عائشہ ولا فی حدیث ابی ہریرۃ فی نقل الحفظ للأخبار التي لا علة فیہا ذکر العتقار وإنما فیہا الکفارة۔۔۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ سنن ابن ماجہ (ص ۱۲۰)، باب ماجاء فی کفارة من أفطر یوما من رمضان) میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت میں اس ایک روزہ کی قضا کی بھی تصریح ہے چنانچہ اس میں یہ الفاظ مروی ہیں ”وهم یوما مکانہ۔۔۔ اس سے بھی مسلک مجہور کی تائید ہوتی ہے۔ نیز مؤطا امام مالک (ص ۲۳۸)، کفارة من أفطر فی رمضان) میں حضرت سعید بن المسیبؓ کی روایتِ مرسلہ میں مروی ہے ”کله وهم یوما مکان ما اصبت“ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ کفارہ کے ساتھ اس دن کی قضا بھی لازم ہے۔ واللہ اعلم
 ہذا کلمہ ماخوذ من العمدة للعینی (ج ۱ ص ۲۸، باب إذا جامع فی رمضان) بزیادة من المرتب عاٹاہ اللہ۔

حاشیہ صفحہ ۵۷۰

۱۔ سفیان ثوریؒ، امام اوزاعیؒ، محمد بن سیرینؒ، ابراہیم نخعیؒ، عطاءؒ، سعید بن جبیرؒ، مجاہدؒ، حضرت علیؓ اور حضرت ابن عمرؓ سے بھی یہی مسلک مروی ہے، اور ابن علیہؒ فرماتے ہیں ”السواک سنۃ للصائم والمفطر والطب الیابس سوار“۔ عمدۃ للعینیؒ (ج ۱ ص ۱۴) باب اغتسال الصائم ۱۲ مرتب

۲۔ کافی العمدة (ج ۱ ص ۱۴، باب اغتسال الصائم) فقال: (القول) الثاني کراہیۃ للصائم بعد الزوال استحبابہ قبلہ برطب أو یابس وهو قول الشافعیؒ فی أصح قولیہ (وقوله الثاني مطابق بالحقیقۃ کما نقلہ الترمذیؒ م ۶۷ ابی ثور و قد روی عن علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کراہیۃ السواک بعد الزوال رواہ الطبرانی ۱۷۷

علامہ نویریؒ معارف السنن (ج ۶ ص ۷۷) میں فرماتے ہیں ”و لم یدل حدیث صحیح علی کراہیۃ بعد

الزوال وروی فیہ احادیث ضعات، آخر حبیب الزلیعیؒ والعینیؒ وغیرہما ۱۲ مرتب

بعض نے عصر کے بعد اور بعض نے ترسواک کو مکروہ اور خشک کو جائز کہا ہے۔
 لیکن حدیث باب ان سب کے خلاف حجت ہے۔ ان حضرات کا مشترکہ استدلال
 ”لحلوف فم الصائم اطیب عند اللہ من ریح المسک“ والی حدیث سے ہے، وجہ
 استدلال یہ ہے کہ مسواک سے بو جاتی رہے گی جو حدیث کے منشاء کے خلاف ہے۔
 لیکن حقیقت یہ ہے کہ اس حدیث کا منشاء یہ نہیں کہ اس بو کو باقی رکھنے اور اس کے تحفظ کی
 کوشش کی جائے بلکہ اس کا منشاء یہ ہے کہ لوگ روزہ دار سے گفتگو کرنے سے اس کی بو کی بنا پر

۱۔ کما فی العمدة (ج ۱۱ ص ۱۳) فقال: (القول) الثالث: كراهية الصائم بعد العصر فقط ویروی عن ابی ہریرۃؓ
 ۲۔ چنانچہ علامہ عینیؒ فرماتے ہیں: (القول) الخامس: أنه يكره السواك للصائم بالسواك الرطب دون غيره سواء
 اول النهار وآخره وهو قول مالك واصحابه، ومن روى عنه كراهية السواك الرطب للصائم الشعبي وزیاد بن
 حذیر وابو میسرۃ والحکم بن عتیبۃ وقتادة“

اس مسئلہ میں پانچواں قول تفرقة بین صوم الفرض وصوم النفل کا ہے فیکرہ فی الفرض بعد الزوال و
 لا یکرہ فی النفل لانه أبعد عن الرياء، حکاہ المسعودی عن احمد بن حنبل وحاہ صاحب المعتمد من الشافعیۃ
 عن القاضی حسین۔

اور چھٹا قول یہ ہے ”کراہیۃ للصائم بعد الزوال مطلقاً وکراہیۃ الرطب للصائم مطلقاً“ وهو قول احمد واسحاق بن راہویؒ
 دیکھئے عمدة للعینی (ج ۱۱ ص ۱۳) باب اغتسال الصائم ۱۲ مرتب عفی عنہ

۳۔ دیکھئے مؤطا امام مالک (ص ۲۵۴) جامع الصیام
 وصیح بخاری (ج ۱ ص ۲۵۴) کتاب الصوم، باب فضل الصوم۔ و (ص ۲۵۵) باب بل یقول انی صائم
 إذا شئت۔ و (ج ۲ ص ۸۷۸) کتاب اللباس، باب ما یذکر فی المسک۔

وصیح مسلم (ج ۱ ص ۳۶۳) باب فضل الصیام

وسنن نسائی (ج ۱ ص ۳۰۹) فضل الصیام

و جامع ترمذی (ج ۱ ص ۱۲۵) باب ما جاز فی نفل الصوم

وسنن ابن ماجہ (ص ۱۱۸) باب ما جاز فی نفل الصیام

وسنن دارمی (ج ۱ ص ۲۵۶ رقم ۱۷۷۷) باب فی فضل الصیام ۱۲ مرتب

نہ کترائیں اور اے بُرائے سمجھیں۔ واللہ اعلم

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْكُحْلِ لِلصَّائِمِ

جاء رجل الى النبي صلى الله عليه وسلم قال : اشتكت عيني أفأكتحل و
أنا صائم ؟ قال : نعم ، آنكحون في سُرْمٍ لُكَّانِي سَے روزہ نہیں ٹوٹتا اگرچہ سُرْمہ
کی سیاہی تھوک میں نظر آنے لگے اسی طرح آنکھوں میں دوا ڈالنے سے بھی روزہ نہیں ٹوٹتا اگرچہ حلق
میں اس کا ذائقہ محسوس ہونے لگے (لأن الموجود في حلقه أشد دخلا من المسام والمفطر
الداخل من المنافذ)

واضح رہے کہ سفیان ثوریؒ، عبد اللہ بن المبارکؒ، امام احمدؒ اور امام اسحاقؒ کے نزدیک
صائم کے لئے سُرْمہ لگانا مکروہ ہے کما نقلہ الترمذی۔

۱۔ کما فی العمدة (ج ۱۱ ص ۱۳) باب افتسال الصائم ۱۲ م

۲۔ حضرت شیخ الحدیث قدس سرہ فرماتے ہیں کہ ”حنفیہ کے نزدیک مسواک ہر وقت مستحب ہے اس لئے
کہ مسواک سے دانتوں کی بو زائل ہو جاتی ہے اور حدیث (تخلو فم الصائم الخ) میں جس بو کا ذکر ہے معدوم
کے خالی ہونے کی ہے نہ کہ دانتوں کی۔“ تبلیغی نصاب، فضائل رمضان، فصل اول۔

۳۔ و ہذا التوجیہ من کلام الباجیؒ۔ کما نقلہ الشیخ فی ”الاوجز“ (ج ۳ ص ۸۹) جامع الصیام ۱۲ مرتب

۴۔ شرح باب از مرتب ۱۲

۵۔ یہ تفصیل فتاویٰ ہندیہ (عالمگیری) سے ماخوذ ہے (ج ۱ ص ۲۰۳) الباب الرابع فیما یفسد وما لا یفسد ۱۲ مرتب

۶۔ معارف السنن (ج ۴ ص ۷۹) ۱۲ م

۷۔ ان حضرات کا استدلال سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۳۲۳، باب فی الکحل عند النوم) کی روایت سے ہے:

”حدثنا النفيلي نا علي بن ثابت حدثني عبد الرحمن بن النعمان بن معبد بن بوزة عن أبيه عن جده عن النبي

صلى الله عليه وسلم أنه أمر بالاثمد (محرك الكحل) المروح (المطيب بالمسك) عند النوم وقال : ليققه الصائم“

لیکن یہ روایت ناقابل استدلال ہے خود امام ابوداؤد فرماتے ہیں ”قال ابوداؤد: قال لي يحيى بن

معين: هو حديث منكر۔ یعنی حدیث الکحل۔ رواة سے متعلقہ کلام کے لئے دیکھئے نصب الراية (ج ۲

ص ۲۵۷) باب ما يوجب القضاة والكفارة احاديث الخموم ۱۲ مرتب

کھل للصائم سے متعلق تمام روایات ضعیف ہیں، امام ترمذی فرماتے ہیں ”ولا یصح عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی هذا الباب شیء“ چنانچہ حدیث باب بھی البواعث کی وجہ سے ضعیف ہے لیکن چونکہ اس مضمون کی متعدد روایات مروی ہیں اس لئے ان کا مجموعہ قابل استدلال ہے۔ واللہ اعلم (از مرتب)

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْقُبْلَةِ لِلصَّائِمِ

- عن عائشة أَنَّ النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یَقْبِلُ فی شَہْرِ الصَّوْمِ :
روزہ دار کے لئے قبلہ کا کیا حکم ہے ؟ اس بارے میں فقہاء کے پانچ اقوال ہیں :
- ① بلا کر اہت جائز ہے بشرطیکہ روزہ دار کو اپنے نفس پر اعتماد ہو کہ اس کا یہ عمل مفضی الی الجماع نہ ہوگا اور ایسے اندیشہ کی صورت میں مکروہ ہے، امام ابو حنیفہؒ، امام شافعیؒ، سفیان ثوریؒ اور امام اوزاعیؒ کا یہی مسلک ہے، علامہ خطابیؒ نے امام مالکؒ کا مسلک بھی یہی نقل کیا ہے۔
 - ② مطلقاً مکروہ ہے کسی قسم کا اندیشہ ہو یا نہ ہو، امام مالکؒ کی مشہور روایت یہی ہے۔
 - ③ مطلقاً جائز ہے، امام احمدؒ، امام اسحاقؒ اور داؤد ظاہریؒ کا یہی مسلک ہے۔
 - ④ نفلی روزوں میں اس عمل کا جواز ہے اور فرض روزوں میں ممانعت ہے۔
 - ⑤ روزہ میں یہ عمل مطلقاً ممنوع ہے، بعض تابعین کا یہی مسلک ہے۔

واللہ اعلم (از مرتب)

۱۔ حافظ زیلعی صاحب ”التتبع“ کا قول نقل کرتے ہیں ”والبواعث مجمع علی ضعفہ واسمہ طریف بن سلیمان ویقال سلیمان بن طریف، قال البخاری : منکر الحدیث، وقال النسائی : لیس بمتفق، وقال الرازی : ذاہل الحدیث، نصب الراية (ج ۲ ص ۴۵۶) باب ما یوجب القضار والكفارة ۱۲ مرتب

۲۔ دیکھئے ”زیلعی علی الہدایۃ“ (ج ۲ ص ۴۵۵ تا ۴۵۷) باب ما یوجب الخ ۱۲ م
۳۔ شیخ ابن ہمامؒ اس مضمون کی متعدد روایات نقل کر کے لکھتے ہیں ”فہذہ عدۃ طرق، ان لم یحجج بواحد منها فالجموعۃ صحیحہ بہ تعدد الطرق“ فتح القدیر (ج ۲ ص ۷۶) باب ما یوجب القضار والكفارة ۱۲ م

۴۔ شرح باب از مرتب ۱۲

۵۔ یہ تمام تر تفصیل معارف السنن (ج ۶ ص ۸۰) اور عمدۃ القاری (ج ۱۱ ص ۹، باب القبلة للصائم) سے ماخوذ ہے

بَابُ مَا جَاءَ فِي مُبَاشَرَةِ الصَّائِمِ

عن عائشة قالت: "كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يبأش في و
هو صائم وكان أملككم لأربه" یہاں مباشرت سے مراد مباشرتِ فاحشہ نہیں بلکہ
مطلق لمس ہے، اور تقبیل کی طرح لمس بھی اس شخص کے لئے جائز ہے جسے اپنے اوپر پھر دوسرے
کہ اس سے آگے نہیں بڑھے گا۔ جیسا کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے ارشاد "وكان أملككم لأربه"
سے معلوم ہوتا ہے۔

یہاں یہ واضح رہے کہ "أَرَبَ" بفتح الهمزة والراء کے معنی "حاجت" کے ہیں اس صورت
میں معنی یہ ہوں گے کہ آپ اپنی حاجاتِ نفس کو سب سے زیادہ قابو میں رکھنے والے تھے اور
"أَرَبَ" بکسر الهمزة وسكون الراء "عضو" کے معنی میں آتا ہے اس حدیث میں روایتیں دونوں
ہیں، لیکن پہلی روایت راجح اور اوفق بالادب ہے۔ واللہ اعلم

بَابُ مَا جَاءَ لِصِيَا لِمَنْ دَلِمَ يَعِزُّمُ مِنَ اللَّيْلِ

عن حفصة عن النبي صلى الله عليه وسلم: قال: من لم يجمع

لہ المباشرۃ الملامسۃ واصل الملامسۃ: التقاریر البشرین ای لمس بشرة الرجل بشرة المرأة، يستعمل بمعنى الوطی
فی الفرج وخارجاً منه، لیس الجماع مراداً بہذہ الترجمة۔ کذا فی السنج (ج ۴ ص ۱۲۹) باب المباشرۃ للصائم
والعمق (ج ۱۱ ص ۷) ۱۲ مرتب

۲۔ اس لفظ کی تحقیق کے لئے دیکھئے "مجمع بحار الانوار" ج ۱ ص ۴۳) باب الهمزة مع الراء ۱۲ م
۳۔ "أَرَبَ" بکسر الهمزة حاجت کے معنی میں بھی آتا ہے، علامہ ٹپنی لکھتے ہیں "و بعضہم یرویہ بکسر فسکون و یقول
معنی الحاجة والعنوا ای الذکر۔ مجمع (ج ۱ ص ۴۳)۔

نیز علامہ بخاریؒ لکھتے ہیں "وجاء بالكسر أيضاً بمعنى الحاجة" (ج ۶ ص ۸۲) ۱۲ مرتب
۴۔ صاحب مجمع البحار "وكان أملككم لأربه" کی تشریح کرتے ہوئے لکھتے ہیں "ای الحاجۃ، ای کان غالباً لہواء،
فإن اکثر المحدثین یروونہ بفتح ہمزۃ وراء (ج ۱ ص ۱۴۲) ۱۲ مرتب
۵۔ کما قال التورثتی واحتارہ شیخ الانور لکشمیری رحمہ اللہ، وبالطبیعی الی اخذہ بمعنى العضو۔ معارف السنن ج ۱ ص ۱۲۸

الصيام قبل الفجر فلا صيام له :

روزہ کی نیت کس وقت سے ضروری ہے؟ | حدیث باب میں اجماع کے معنی پختہ عزم کرنے کے ہیں اس حدیث کی بناء پر امام مالکؒ فرماتے

ہیں کہ روزہ خواہ فرض ہو یا نفل یا واجب، ہر صورت میں صبح صادق سے پہلے پہلے نیت کرنا ضروری ہے، صبح صادق کے بعد نیت کرنے سے روزہ نہیں ہوگا۔

امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ فرائض و واجبات کا تو یہی حکم ہے لیکن نوافل میں نصف نہار سے پہلے پہلے نیت کی جاسکتی ہے۔

امام احمدؒ اور امام اسحاقؒ بھی فرض روزہ میں تبییت نیت کے قائل ہیں۔

جبکہ امام ابو حنیفہؒ اور ان کے اصحابؒ نیز سفیان ثوریؒ اور ابراہیم نخعیؒ وغیرہ کا مسلک یہ ہے کہ صوم رمضان، نذر معین اور نفل روزوں میں کسی میں بھی تبییت نیت ضروری نہیں اور ان تمام میں نصف نہار سے پہلے پہلے نیت کی جاسکتی ہے البتہ صرف صوم قضاء اور نذر غیر معین میں رات سے نیت کرنا واجب ہے اور حدیث باب حنفیہ کے نزدیک انہی آخری دو صورتوں (قضاء، یا نذر غیر معین) پر معمول ہے جبکہ نفل روزوں کے بارے میں حنفیہ کا استدلال اگلے باب میں حضرت عائشہؓ کی حدیث سے ہے قالت دخل علی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یومًا، فقال: هل عندکم شیء؟ قالت: قلت: لا، قال: فانی صائم۔ اس حدیث کا ظاہر یہ ہے کہ آپ نے فجر کے بعد روزہ کی نیت فرمائی، اور فرائض کے بارے میں حنفیہ کی دلیل حضرت سلمہ بن اکوعؓ کی روایت ہے قال: أمم النبی صلی اللہ علیہ وسلم رجلًا

۱۲ مرتب
باب صوم
۲۵۹ ص ۹۱
۱۲ مرتب
باب صوم
۲۵۹ ص ۹۱

لہ اعلم "أنه لا یصح صوم الابنیۃ اجماعًا فرضًا کان أو تطوعًا لانه عبارة محضۃ فافتقر ال النیۃ كالصلاة" کذا فی المغنی (ج ۳ ص ۹۱)، کتاب الصیام، مسأله: ولا یجزئ صیام فرض حتی یؤیہ" — البتہ وقت نیت کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے جس کی تفصیل متن میں آرہی ہے ۱۲ مرتب

۱۳ مذاہب کی تفصیل کے لئے دیکھئے "معارف" للبغوی (ج ۶ ص ۸۲ و ۸۳) اور "مغنی" لابن قدامہ (ج ۳ ص ۹۱) مسأله: ولا یجزئ صیام فرض حتی یؤیہ ۱۲ مرتب

۱۴ باب ما جاز فی افطار الصائم المتطوع ۱۲

۱۵ أخرجه البخاری فی "المصحح" (ج ۱ ص ۲۶۸ و ۲۶۹)، باب صیام یوم عاشوراء — واللفظ لہ — وبہ الروایۃ من ثلاثیات البخاری

من أسلم أن أذن في الناس أن من كان أكل فليصم بقية يومه ومن لم يكن أكل فليصم فإن اليوم يوم عاشوراء؟ اور یہ اس وقت کا واقعہ ہے جبکہ صوم عاشورہ فرض تھا چنانچہ ابو داؤد کی ایک روایت میں تصریح ہے کہ آپ نے عاشورہ کی قضاء کا حکم دیا جو فرائض کی شان ہے، البتہ قضاء رمضان اور نذر غیر معین میں چونکہ کوئی خاص دن مقرر نہیں ہوتا اس لئے پورے دن کو اس روزہ کے ساتھ مخصوص کرنے کے لئے رات ہی سے نیت کرنا ضروری ہے اور حدیث باب میں اُسی کا بیان ہے جبکہ نذر معین اور رمضان کے اداروں کی تعیین ہو چکی ہے لہذا اس میں رات سے نیت کرنا ضروری نہیں۔ واللہ اعلم

بَابُ مَا جَاءَ فِي افْطَارِ الصَّائِمِ الْمَطْوُوعِ

عن أم هانئ قالت: كنت قاعدة عند النبي صلى الله عليه وسلم فأتني بشراب، فشرب منه ثم ناديت فشربت منه، فقلت: إني أذنبت فاستغفرت لي قال: وما ذاك؟ قالت: كنت صائمة فأفطرت، فقال: أمن قضاء كنت تقضينه؟ قالت: لا، قال: فلا يضرك؟ اس حدیث کی بنا پر شافعیہ اور حنابلہ یہ کہتے ہیں کہ نفلی روزہ بلا عذر توڑا جاسکتا ہے چنانچہ اگلی روایت میں اس حدیث کے ساتھ یہ الفاظ بھی مروی ہیں الصائم المَطْوُوعُ أمین نفسه إن شاء صام وإن شاء أفطر؟

لہ (ج ۱ ص ۳۳۲) باب فی فضل صومہ (ای عاشورہ)۔ "عن عبد الرحمن بن مسلمة عن عمته أن أتت النبي صلى الله عليه وسلم فقال: صمت يومكم هذا؟ قالوا: لا، قال: فأتوا بقية يومكم واقضوه" قال ابو داؤد: یعنی یوم عاشورہ ۱۲ مرتب

لہ سفیان ثوری اور امام اسحاقؒ کا مسلک بھی یہی ہے۔ کما فی المغنی (ج ۳ ص ۱۵۲) مسألة: ومن دخل في صيام تطوع فخرج فلا قضاء عليه۔

واضح ہے کہ حنفیہ کی "المنتقى" والی روایت روزہ توڑنے کے حق میں شافعیہ کے مطابق ہے، چنانچہ شیخ ابن ہمامؒ فرماتے ہیں "در رواية المنتقى: "سباح بلا عذر" پھر آگے چل کر فرماتے ہیں "واعقادی أن رواية المنتقى أدجہ" فتح القدیر (ج ۲ ص ۸۶) فصل من كان مريضاً في رمضان ۱۲ مرتب

حنفیہ کے نزدیک بلا عذر روزہ توڑنا جائز ہے ، اور حدیث باب کا جواب یہ ہے کہ ضیافت ایک عذر ہے جس کی بنا پر روزہ توڑنا جائز ہے ۔ بالخصوص جبکہ یہاں پر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی دعوت تھی جو ایک اہم عذر تھا ۔

البتہ نتائج اور عملی اعتبار سے یہ اختلاف لفظی جیسا ہے اس سے کہ اگرچہ حنفیہ کے نزدیک بلا عذر افطار جائز نہیں لیکن اعذار کی فہرست اس قدر طویل ہے کہ معمولی معمولی اعذار کی بنا پر روزہ توڑ دینا جائز ہو جاتا ہے ۔

حدیث باب کے تحت دوسرا مسئلہ یہ کہ نقلی روزہ توڑنے سے اس کی قضا واجب ہوتی ہے یا نہیں ؟ شافعیہ اور حنابلہ عدم وجوب کے قائل ہیں ۔ وہ حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں کہ اس میں آپ نے حضرت ام ہانیؓ کو قضا کا حکم نہیں دیا بلکہ فرمایا ” الصائم المتطوع أمین نفسه إن شاء صام وإن شاء أفطر ۛ“

۱۔ حنفیہ کی ظاہر روایت یہی ہے کہ فی فتح ابن الہمام (ج ۲ ص ۸۶) — ابراہیم نخعیؒ اور امام مالکؒ کا مسلک بھی یہی ہے ، علامہ ابن قدامہؒ فرماتے ہیں ” وقال النخعي وأبو حنيفة ومالك يلزم بالشروع فيه ولا يخرج منه إلا بعدد المغني (ج ۳ ص ۱۵۲) مسألة : ومن دخل في صيام تطوع الم ۱۲ مرتب

۲۔ اختلف المشايخ رحمهم الله على ظاهر الرواية بل الشياطة عذراً ولا ؛ قيل : نعم ، وقيل : لا ، وقيل : عذر قبل الزوال لا بعده إلا إذا كان في عدم التطوع (أي بعد الزوال) حقوق لأحد الوالدين لا غيرهما — كذا في ”الفتح“ لابن ہمام (ج ۲ ص ۸۶) ۱۲ مرتب

۳۔ ويكتب البحر الرائق (ج ۲ ص ۲۸۱) فصل في العوارض — اور مراق العلاح (ص ۱۳۵) فصل في العوارض ۱۲ مرتب

۴۔ سفیان ثوریؒ اور امام اسحاقؒ کا مسلک بھی یہی ہے ۔ مغنی (ج ۳ ص ۱۵۱ و ص ۱۵۲) ۱۲ مرتب

۵۔ نیز ان کا استدلال سنن نسائی (ج ۱ ص ۳۱۹ ، النية في السيام) میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت سے بھی ہوئی کہ قالت دخل علي رسول الله صلى الله عليه وسلم يوماً فقال : هل عندك من شيء فقلت لا ، قال : فإني صائم ، ثم مررتي بعد ذلك اليوم وقد أهدى إلي حيس (وہ کسانا جو مجھ کو لگھی اور پیڑ وغیرہ سے بنایا جاتا ہے) فنبأت (اے اخفیت) لہ منہ وكان يحب الحيس قالت يا رسول الله ! إنه أهدى لنا حيس فنبأت لك منه قال : أدنيه ، أما إني قد أصبحت وأنا صائم فاكل منه ثم قال : إنما مثل صوم المتطوع مثل الرطل يخرج من مال الصدقة فان تارافعا وإن شارحها — علامہ ابن قدامہؒ نے المغنی (ج ۳ ص ۱۵۲) میں

حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک نفلی روزہ شروع کرنے سے واجب ہو جاتا ہے، ان حضرات کا استدلال آیت قرآنی ”وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ“ سے ہے، نیز اگے باب ۱۱ میں حضرت عائشہؓ کی روایت سے بھی استدلال ہے ”قالت: كنت أنا وحفصة صائمتين فعرض لنا طعام اشتهيناه فأكلنا منه، فجاء رسول الله صلى الله عليه وسلم فبدرتني إليه حفصة - وكانت ابنته أبيها - فقالت: يا رسول الله إننا صائمتين فعرض لنا طعام اشتهيناه فأكلنا منه؟ قال: اقضيا يومًا آخر مكانه“

جہاں تک حضرت ام ہانیؓ کی حدیث باب کا تعلق ہے سو اس کا مطلب یہ ہے کہ مستطوع کے حق میں چھوٹے چھوٹے اعداد سے بھی جواز افطار کی گنجائش ہے، نیز یہ بھی ممکن ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو قضاء کا حکم دیا ہو لیکن راوی نے اس کو ذکر نہ کیا ہو اور عدم ذکر عدم وجود کو مستلزم نہیں۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي وِصَالِ شَعْبَانَ بِمَضَانِ

عن أم سلمة قالت: ما رأيت النبي صلى الله عليه وسلم يصوم شهرين متتابعين إلا شعبان ورمضان“ اس روایت سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم رمضان کے علاوہ شعبان کے بھی تمام ایام میں مسلسل روزے رکھتے تھے۔

۱۔ کما فی المغنی (ج ۳ ص ۱۵۳): وقال المغنی والوصیفة و مالک یلزم بالشروع فیہ ولا یخرج منه إلا بعذر، فان خرج قضي، وعن مالک لا قضاء علیہ۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ امام مالکؒ کی اس مسئلے میں دو روایتیں ہیں ایک حنفیہ کے مطابق اور ایک شافعیہ کے مطابق۔ البتہ علامہ بخاریؒ معارف السنن (ج ۶ ص ۸۵) میں لکھتے ہیں ”فقال مالک۔ کما فی المدونة (ج ۱ ص ۱۸۳)۔ ان من أصبح صائماً متطوعاً فافطر مستحداً یكون علیہ القضاء، وبذا قرئ من فریب من فریب ابی حنیفة وجعلها ابن رشدی ”قواعدہ“ واحداً“ مرتب عفا اللہ عنہ

۲۔ سورہ محمد آیت ۳۲ پ ۳۱ — ۱۲ م

۳۔ باب ما جاز فی ایجاب القضاء علیہ ۱۲ م

۴۔ شرح باب از مرتب ۱۲

جیکر حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے "قَالَ: مَا صَامَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ شَهْرًا كَامِلًا قَطُّ غَيْرَ رَمَضَانَ الْهِجْرَةِ" جس سے ایک طرح سے تعارض ہو جاتا ہے۔

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا عام مہینوں شعبان کے اکثر ایام میں روزہ رکھنے کا تھا اس اکثریت کو کائنات شہر کا حکم دے کر حضرت اُم سلمہؓ نے "مَا رَأَيْتُ النَّبِيَّ

صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَصُومُ شَهْرًا مِمَّنْ مَتَّ الْبَعِيْنَ إِلَّا تَعْبِيَاتٍ وَرَمَضَانَ" روایت کر دیا، لیکن نفس الامر میں چونکہ آپؐ نہ تو شعبان کے پورے مہینے میں مسلسل روزے رکھتے تھے اور

نہ ہی رمضان کے علاوہ کسی اور مہینے میں، اس سے حضرت ابن عباسؓ نے "مَا صَامَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ شَهْرًا كَامِلًا قَطُّ غَيْرَ رَمَضَانَ الْهِجْرَةِ" روایت کر دیا، اسی باب

کی اگلی روایت جو حضرت عائشہؓ سے مروی ہے، ہماری توجیہ کی تائید کر رہی ہے "قَالَتْ: مَا رَأَيْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي شَهْرٍ أَكْثَرَ صِيَامًا مِنْهُ فِي شَعْبَانَ

كَانَ يَصُومُهُ إِلَّا قَلِيلًا بَلْ كَانَ يَصُومُهُ كُلَّهُ" وَاللَّهُ أَعْلَمُ

پھر آپ کے غیر رمضان میں کثرت صوم کے لئے شعبان کو اختیار کرنے کی وجہ یہ ہے کہ اس مہینے میں بندوں کے اعمال باری تعالیٰ کے سامنے پیش کئے جاتے ہیں، چنانچہ حضرت اسامہ

ابن زیدؓ سے مروی ہے "قَالَ: قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! لِمَ أُرَكُّ تَصُومُ شَهْرًا مِنْ الشُّهُورِ مَا تَصُومُ مِنْ شَعْبَانَ، قَالَ: ذَلِكَ شَهْرٌ يَغْفُلُ النَّاسُ عَنْهُ بَيْنَ رَجَبٍ

وَرَمَضَانَ وَهُوَ شَهْرٌ تَرْفَعُ فِيهِ الْأَعْمَالُ إِلَى رَبِّ الْعَالَمِينَ، فَأُحِبُّ أَنْ يَرْفَعَ عَمَلِي وَأَنَا صَائِمٌ" وَاللَّهُ أَعْلَمُ

(از مرتب)

وَأَنَا صَائِمٌ" وَاللَّهُ أَعْلَمُ

۱۔ آخر جہ البخاری (ج ۲ ص ۱۲۶۴) باب مَا يَذْكُرُ مِنْ صَوْمِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَانْفِطَارِهِ (واللفظ) وسلم (ج ۱ ص ۳۱۵)

باب صِيَامِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي غَيْرِ رَمَضَانَ الْهِجْرَةِ - وَالنَّسَائِيُّ (ج ۱ ص ۳۲۱) صَوْمِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِأَبِي هُرَيْرَةَ

وَأُمِّي - وَلَفْظُهُ: وَمَا صَامَ شَهْرًا مِمَّنْ مَتَّ الْبَعِيْنَ غَيْرَ رَمَضَانَ مُسْتَقْدَمٌ الْمَدِينَةِ "مَرْتَب"

۲۔ سنن نسائی (ج ۱ ص ۳۲۲) صَوْمِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِأَبِي هُرَيْرَةَ وَأُمِّي ۱۲

۳۔ اور حضرت عائشہؓ سے مروی ہے "أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَصُومُ شَعْبَانَ كُلَّهُ" قَالَتْ: قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ!

أَحَبُّ شُهُورٍ إِلَيْكَ أَنْ تَصُومَ شَعْبَانَ؟ قَالَ: إِنَّ اللَّهَ كَتَبَ فِيهِ عَلَى كُلِّ نَفْسٍ مِائَةَ تَمَكٍّ لِسَنَةِ، فَأُحِبُّ أَنْ يَأْتِيَنِي أَجَلِي وَ:

أَنَا صَائِمٌ" (قال المنذرى) رواه أبو يعلى و أبو هريرة و ما رواه حسن - الترمذي و الترمذي (ج ۲ ص ۱۱۷) الترغيب و

بَابُ مَا جَاءَ فِي كَرَاهِيَةِ الصَّوْمِ فِي النِّصْفِ مِنَ شَعْبَانَ لِحَالِ مَضَانِ

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : اذا بقى نصف من شعبان فلا تصوموا " واضح رہے کہ یہ کراہت اس صورت میں ہے جبکہ آدمی صرف آخری شہر میں روزہ رکھے اور اول شہر سے روزہ رکھتا نہ چلا آ رہا ہو اور صوم قضا بھی نہ ہو نیز ان دنوں میں اس کے روزہ رکھنے کی عادت بھی نہ ہو ، بصورت دیگر کراہت نہ ہوگی ۔

یہ کراہت بھی غالباً شفقتاً للعباد ہے تاکہ شعبان کے آخری روزوں کی وجہ سے رمضان کے روزوں میں کسی قسم کا ضعف کا خطرہ باقی نہ رہے ۔ واللہ اعلم (از مرتب)

بَابُ مَا جَاءَ فِي لَيْلَةِ النِّصْفِ مِنْ شَعْبَانَ

عن عائشة قالت : فقدت رسول الله صلى الله عليه وسلم ليلة فاذا هو بالبقيع فقال : اكننت تخافين ان يحيف (ظلم کرنا) الله عليك ورسوله ؟ قلت : يا رسول الله ! ظننت انك اتيت بعض نساك ، فقال ان الله تبارك و تعالیٰ يتزل ليلة النصف من شعبان إلى سماء الدنيا فيغفر لأكثر من عدد شجر غنم كلب "۔

لیلۃ البرارت یا شب برارت | شب برارت کی فضیلت میں بہت سی روایات مروی ہیں جن میں سے بیشتر علامہ سیوطیؒ نے " الدر المنثور " میں جمع کر دی

۱۔ شرح باب از مرتب ۱۲

۲۔ دیکھئے الکوکب الدرری (ج ۱ ص ۲۵۶) ۱۲ م

۳۔ آی من مدد شجر غنم بنی کلب ، و بنو کلب قبیلہ من قبائل العرب وہی اکثر غنما من سائر القبائل ۔

دیکھئے " معارف السنن (ج ۶ ص ۹۸) اور الکوکب الدرری (ج ۱ ص ۲۵۶ و ص ۲۵۷) ۱۲ م

۴۔ (ج ۶ ص ۳۲۶ ص ۲۸) سورۃ حم الدخان ، تحت تفسیر الآیہ " إِنَّمَا أُنزِلَتْ فِي لَيْلَةِ مَبَارَكَةٍ "۔

علامہ سیوطیؒ نے اس مقام پر پندرہ سے زائد احادیث مرفوعہ و موقوفہ ذکر کی ہیں ۔ ۱۲ مرتب

ہیں، یہ تمام روایات سنداً ضعیف ہیں، چنانچہ حضرت عائشہؓ کی حدیثِ باب بھی ضعیف ہے، اول تو اس لئے کہ اس میں ایک راوی حجاج بن ارطاةؓ ہیں جن کا ضعف مشہور ہے دوسرے اس لئے کہ اس میں دو انقطاع پائے جاتے ہیں ایک تو یہ کہ حجاج بن ارطاةؓ کا سماع بھی بن ابی کثیرؓ سے نہیں ہے اور پھر یحییٰ بن ابی کثیر کا سماع بھی عروہؓ سے نہیں ہے البتہ یحییٰ بن معینؒ کے بارے میں یہ مشہور ہے کہ انہوں نے حضرت عروہؓ سے یحییٰ بن ابی کثیرؓ کا سماع ثابت قرار دیا ہے اس صورت میں اس میں صرف ایک ہی انقطاع ہوگا، بہر حال دوسری روایات کی طرح یہ روایت بھی ضعیف ہی ہے۔

لیکن ان روایات کے ضعف کے باوجود شبِ برات میں اہتمامِ عبادت بدعت نہیں، اول تو اس لئے کہ روایات کا تعدد اور ان کا مجموعہ اس پر دال ہے کہ لیلۃ البرات کی فضیلت ہے اصل نہیں۔

دوسرے امت کا تعامل لیلۃ البرات میں بیداری اور عبادت کا خاص اہتمام کرنے کا رہا ہے اور یہ بات کئی مرتبہ گزر چکی ہے کہ جو بھی ضعیف روایت مؤید بال تعامل ہو وہ مقبول ہوتی ہے لہذا

- ۱۔ چنانچہ علامہ بخاریؒ فرماتے ہیں: ولم أقف علی حدیث مسند مرفوع صحیح فی فضلہا۔ کذا فی المعارف (ج ۶ ص ۱۹) ۱۲
- ۲۔ حجاج بن ارطاة۔ بفتح الهمزة۔ ابن ثور ابن ہبیرۃ النخعیؒ، أبو ارطاة الکوفی القاضی أحد الفقہاء صدوق کثیر الخطأ والتدلیس من السابغۃ، مات سنۃ خمس وربعین (بربر) ۱۱۱ (بخاری فی الادب المفرد) م (امی مسلم فی صحیحہ) ۴ (امی اصحاب السنن الاربعۃ فی سننہم)۔ تقریب التہذیب (ج ۱ ص ۱۵۲ رقم ۱۴۵) ۱۳ مرتب
- ۳۔ یحییٰ بن ابی کثیر الطائی مولاناہم ابو نصر الہمامی، ثقہ، ثبت، لکنہ یدّیس ویرسل، من الخامسة مات سنۃ اثنتین و ثلاثین قبل قبل ذلک (بربر) ۷۔ تقریب (ج ۲ ص ۲۵۶، رقم ۱۵۸) ۱۴ مرتب
- ۴۔ یہ تفصیل خود امام ترمذیؒ نے امام بخاریؒ کے حوالہ سے باب میں نقل کی ہے ۱۲ م
- ۵۔ یہ تفصیل عمدة القاری (ج ۱۱ ص ۸۲، باب موم شعبان) سے ماخوذ ہے ۱۳ مرتب
- ۶۔ فقیہ عصر حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب قدس سرہ اپنے رسالہ ”شبِ برات (ص ۸) میں لکھتے ہیں: ”صحابہ و تابعین سے اس رات میں جاگنا اور اعمالِ مسنونہ پُر عمل کرنا قابلِ اعتماد روایات سے ثابت ہوا ہے
- دیکھو آخر مواہب لدنیہ) اور ابن حجاج مکی ”مخل“ (ص ۲۳۸) میں تحریر فرماتے ہیں کہ سلفِ صالحین اس رات کی تعظیم کرتے اور اس کے لئے پہلے سے تیاریاں کرتے تھے ۱۴ مرتب عفی عنہ

لیلۃ البرات کی فضیلت ثابت ہے اور ہمارے زمانے کے بعض ظاہر پرست لوگوں نے احادیث کے محفل سنادی ضعف کو دیکھ کر لیلۃ البرات کی فضیلت کو بے اثر قرار دینے کی جو کوشش کی ہے وہ درست نہیں۔

الباقی اس رات میں تشرکعات نماز کی روایت موضوع ہے کما صرح بہ ابن الجوزی وغیرہ، چنانچہ امت کا اس پر عمل بھی نہیں رہا۔

بعض حضرات نے آیت قرآنی ”إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةٍ مُبَارَكَةٍ إِنَّا كُنَّا مُنْذِرِينَ“ ○ فیہا یفرض کلُّ أمّی حکیم ○ سے لیلۃ البرات کی فضیلت ثابت کی ہے، لیکن صحیح یہ ہے کہ یہ آیت لیلۃ القدر کے بارے میں ہے، چنانچہ جمہور مفسرین اسی کے قائل ہیں نیز ”إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ“ سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے۔

حضرت عائشہؓ کی حدیث باب سے لیلۃ البرات میں آپؐ کا بقیع جانا معلوم ہوا جو شب برات میں قبرستان جانے کی اصل ہے لیکن چونکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے اس پر مداومت ثابت نہیں اس لئے اس کو سنت مسترہ کا درجہ دینا بھی صحیح نہیں، ہاں کبھی کبھی چلا جائے تو مضائقہ نہیں۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ واعلم

۱۔ وعلیٰ رضی اللہ تعالیٰ عنہ حدیث آخر رواہ (ابن الجوزی) ایضاً فی الموضوعات، فیہ: من صلی مائۃ رکعة فی لیلۃ النصف من شعبان“ الحدیث — کذا فی الحمۃ (ج ۱۱ ص ۸۲) باب صوم شعبان ۱۲ مرتب

۲۔ قال، لاشک أنہ موضوع — حوالہ بالا ۱۲ م

۳۔ وکان بن أشیخ تقی الدین ابن الصلاح و أشیخ عز الدین بن عبدالسلام فی ہذہ الصلۃ مقاولات، فان الصلاح یزعم ان لها اصلاً من السنۃ وابن عبدالسلام ینکرہ — حوالہ بالا ۱۲ مرتب

۴۔ سورۃ دخان آیت ۳ و ۴ و ۵، ۱۲ م

۵۔ علامہ آلوسیؒ ”انا انزلنہ فی لیلۃ مبارکۃ“ کے تحت لکھتے ہیں ”ہی لیلۃ القدر علی ماروی عن ابن عباسؓ وقتادۃ وابن جبر و مجاہد وابن زید و الحسن و علیہ اکثر المفسرین والظواہر معہم، وقال عکرمۃ و جماعۃ: ہی لیلۃ النصف من شعبان و سُمی ”لیلۃ الرحمۃ“ و ”لیلۃ المبارکۃ“ و ”لیلۃ الصک“ (چیک) و ”لیلۃ البراءۃ“ — و وجہ تسمیتہا بالآخرین ان البندار اذا استوفی الخراج من اہلہ کتب لہم البراءۃ والصک، كذلك أن اللہ عزوجل یشکر عبادہ المؤمنین البراءۃ والصک فی ہذہ اللیلۃ — روح المعانی (الجز الثانی من العشر ۱۰ ص ۱۱۱ و ۱۱۲) سنی

۶۔ سورۃ القدر آیت ۳ — ۱۲ م — دیکھئے ”شب برات“ (دش) ”شب برات کے مسنون اعمال“ ۱۲ م

بَابُ مَا جَاءَ فِي صَوْمِ الْمَحْرَمِ ۝

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «أَفْضَلُ أَيَّامٍ بَعْدَ صِيَامِ شَهْرِ رَمَضَانَ شَهْرُ اللَّهِ الْمُحَرَّمِ»۔ یہ فضیلت عاشورار کے علاوہ محرم کے دوسرے ایام کو بھی شامل ہے۔ ترجمۃ الباب سے بھی امام ترمذی کا مقصد مطلق صوم محرم کی فضیلت کو بیان کرنا ہے نہ کہ صوم عاشورار کی فضیلت کو، اس لئے کہ اس کی فضیلت کے لئے امام ترمذی نے آگے مستقلاً ایک باب قائم کیا ہے۔

پھر یہاں سوال ہوتا ہے کہ تب صیام محرم کو رمضان کے بعد تمام مہینوں کے روزوں پر فضیلت حاصل ہے تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا محرم کے بجائے شعبان میں بکثرت روزہ رکھنے کا معمول کیوں تھا؟

علامہ نوویؒ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ شاید آپ کو صیام محرم کی اس درجہ فضیلت کا اپنی بالکل آخر حیات میں علم ہوا ہو، اور یہ بھی ممکن ہے کہ محرم میں اعذار مثلاً اسفار و امراض کی زیادتی کی بنا پر آپ محرم میں بکثرت روزے نہ رکھ سکے ہوں۔ واللہ اعلم (از مرتب)

۱۔ شرح باب از مرتب ۱۳

۱۔ الظاہر انہ اذید شہر المحرم نفسه کل اذ اکثرہ اذ الصوم فیہ، معارف السنن (ج ۶ ص ۹۹)

وفی "الکوکب" (ج ۱ ص ۲۵۷): "بذہ الفضیلة شاملة لغير يوم عاشوراء أيضا وبذا إيمان النبي صلى الله عليه وسلم قاله قبل أن يقف على فضل صوم عرفة أو يكون الغفيلة فيه جزية فلا يثاني فضلة صوم غيره الشهر على ما ذكرنا"۔ باب ما جاز في الحث على صوم عاشورار (ج ۱ ص ۱۲۳) ۱۲ م

۲۔ جیسا کہ حضرت عائشہؓ کی روایت سے پتہ چلتا ہے۔ قالت: "ما رأيت النبي صلى الله عليه وسلم في شهر أكثر صياماً منه في شعبان كان يصومه بالليل بل كان يصومه كله"۔ ترمذی (ج ۱ ص ۱۲۲) باب ما جاز في صال شعبان برمضان۔ قریب قریب اسی مفہوم کی روایت حضرت ام سلمہؓ کی ہے کہ امر التفصیل ۱۲ مرتب ۱۱ دیکھئے شرح صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۶۵) باب صیام النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی غیر رمضان و (ص ۳۶۸)

باب فضل صوم المحرم ۱۳ مرتب

بَابُ مَا جَاءَ فِي صَوْمِ يَوْمِ الْجُمُعَةِ

كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصوم من غرة كل شهر ثلاثة أيام وقتما كانت ليلة يوم الجمعة، یہ حدیث اس مسئلہ میں حنفیہ کی دلیل ہے کہ جمعہ کے دن کا روزہ بلا کراہت جائز ہے اگرچہ اس سے پہلے یا بعد کوئی روزہ نہ رکھا جائے۔
 شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک جمعہ کا تنہا روزہ رکھنا مکروہ ہے تا وقتیکہ اس سے پہلے یا بعد کوئی روزہ نہ رکھا جائے۔ ان کی دلیل اگلے باب میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے

لے دردی ذلک عن ابن عباس ومحمد بن المنكدر وهو قول مالك وأبي حنيفة ومحمد بن الحسن، وقال مالك: لم أسمع أحدا من أهل العلم والفقه ممن يقتدى به مني عن صيام يوم الجمعة، قال: وصيامه حسن، كذا في العمدة للعيني (ج ۱۱ ص ۱۰۴) باب صوم يوم الجمعة فإذا أصبح صائما يوم الجمعة فعليه أن يفطر ۱۲ مرتب
 لے اس مسئلہ میں علامہ عینیؒ نے فقہاء کے پانچ اقوال نقل کئے ہیں،

○ ایک مطلقاً کراہت کا۔ یہ ابراہیم شافعیؒ، شعبیؒ، زہریؒ اور مجاہدؒ کا قول ہے اور حضرت علیؓ سے بھی مروی ہے نیز ابو عمرؒ نے امام احمدؒ اور امام اسحاقؒ کا بھی یہی مسلک نقل کیا ہے (لیکن "المغنی" ج ۳ ص ۱۶۵، فصل: دیگرہ افراد يوم الجمعة بالصوم۔ میں امام احمدؒ کا مسلک اثرمؒ کی روایت کے مطابق وہی نقل کیا گیا ہے جو متن میں مذکور ہے)

○ دوسرا قول مطلقاً اباحت کا ہے یعنی جواز بغیر کراہت، اس قول کی تفصیل پچھلے حاشیہ میں گذر چکی ہے۔
 ○ تیسرا قول یہ ہے کہ صرف افراد صوم کی صورت میں کراہت ہے فان صام يوماً قبله أو بعده لم يكره، حضرت ابو ہریرہؓ، محمد بن سیرینؒ، طاؤسؒ، امام ابو یوسفؒ اور مالکیہ میں سے ابن عربیؒ نیز امام شافعیؒ کا بھی یہی مسلک ہے۔ البتہ مزنیؒ نے امام شافعیؒ کا ایک قول امام ابو حنیفہؒ کے مسلک کے مطابق جواز کا بھی نقل کیا ہے۔

○ چوتھا قول یہ ہے کہ احادیث میں جو صوم جمعہ کی نہیں وارد ہوئی ہے اس کا مقصد یہ ہے کہ جمعہ کے دن کو دن کے کیلئے نام نہ کیا جائے لہذا اگر اس کو جمعہ سے پہلے (ہفتہ سے جمعہ تک) یا جمعہ کے بعد (جمعہ سے جمعہ تک) کسی بھی دن روزہ رکھ لیا تو اس مانعت سے خارج ہو گیا۔ قاضی عیاضؒ فرماتے ہیں "وقد يرجح ما قاله قوله في الحديث الآخر لا تختص يوم الجمعة بصيام من بين الأيام ولا ليلة قيام من بين الليالي" لیکن علامہ عینیؒ اس سے

” قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : لا يصوم أحدكم يوم الجمعة إلا أن يصوم قبله أو يصوم بعده “

اس کے جواب میں حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ یہ حکم ابتداء پر اسلام کا ہے، اس وقت خطرہ یہ تھا کہ جمعہ کے دن کو کہیں اسی طرح عبادت کے لئے مخصوص نہ کر لیا جائے جس طرح یہود نے ہفتہ میں صرف یوم السبت کو عبادت کے لئے مخصوص کر لیا تھا اور باقی ایام میں چھٹی کر لی تھی۔ لیکن بعد میں جب اسلامی عقائد و احکام راسخ ہو گئے تو یہ حکم ختم کر دیا گیا، اور جمعہ کے دن بھی روزے رکھنے کی اجازت دیدی گئی، بالکل اسی طرح جس طرح شروع میں یوم السبت کا روزہ رکھنے سے تاکید کے ساتھ منع کیا گیا تھا کما فی روایۃ الباب الآتی۔ واللہ اعلم

حدیث کے بارے میں فرماتے ہیں ” و ہذا ضعیف جداً “

○ پانچواں قول ابن حزمؒ کا ہے ” أنه یحرم صوم یوم الجمعة إلا لمن صام یوماً قبله أو یوماً بعده أو وافق ما رآه بآن کان یصوم یوماً ویفطر یوماً فوافق یوم الجمعة صیامہ “ تفصیل کے لئے دیکھئے عمدة القاری (ج ۱۱ ص ۱۰۴)

و ص ۱۰۵) باب صوم یوم الجمعة ۱۲ مرتب عافاہ اللہ

۳ باب ما جاز فی کراہیۃ صوم یوم الجمعة وحدہ ۱۲ م

حاشیہ صفحہ ۵۸۴

۱۔ جیسا کہ حضرت ابن مسعودؓ کی حدیث باب میں ” قلما کان (ابنہی صلی اللہ علیہ وسلم) یفطر یوم الجمعة “ سے پتہ چلتا ہے ۱۲ م

۲۔ یعنی ”باب ما جاز فی صوم یوم السبت“۔ روایت اس طرح ہے ” لا تصوموا یوم السبت إلا فیما انقض علیکم الاحادیث چھلکا، غلبۃ أو عود شجرة فلیضع “ یہ ممانعت بھی کفار کے ساتھ مشابہت کی وجہ سے تھی، جب احکام اسلام راسخ ہو گئے اور عقائد میں پختگی پیدا ہو گئی تو یہ ممانعت و کراہت باقی نہ رہی۔ چنانچہ خود نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے یوم السبت میں بکثرت روزہ رکھنا ثابت ہے، چنانچہ صحیح ابن خزیمہ میں حضرت ام سلمہؓ سے مروی ہے ” أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اکثر ما کان یصوم من الايام یوم السبت ویوم الأحد، کان یقول : انہما یوما عید للمشرکین وأنا أری ان أعالفہم۔ (قال المنذری) رواہ ابن خزیمہ فی صحیحہ وغیرہ۔ الترغیب والترہیب (ج ۲)

ص ۱۲۸ و ص ۱۲۹) الترغیب فی صوم الأربعاء والخمیس والجمعة والسبت والأحد (رقم ۱۵۱)

پھر صوم یوم السبت کی ممانعت کا مطلب امام ترمذیؒ نے یہ بیان کیا ہے (باقی حاشیہ بر صفحہ ۵۸۴)

بَابُ مَا جَاءَ فِي صَوْمِ يَوْمِ الْاِثْنَيْنِ وَالْخَمِيسِ

عن ابي هريرة رضي الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : تعرض الأعمال يوم الاثنين والخميس فأحب أن يعرض عملي وأنا صائم . پیر اور جمعرات میں خصوصیت سے روزہ رکھنے کی حکمت تو خود حدیث میں مذکور ہے کہ ان دونوں دنوں میں بندوں کے اعمال باری تعالیٰ کی بارگاہ میں پیش کئے جاتے ہیں ، پھر پیر کی تو خاص طور سے اس لئے بھی اہمیت ہے کہ اسی دن نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی ولادت باسعادت ہوئی ، اسی دن آپ کی بعثت ہوئی ، اسی دن آپ ہجرت کر کے قبا پر پہنچے ۔ ان خصوصیات کی بنا پر پیر کے دن کو دوسرے ایام پر ایک درجہ فضیلت حاصل ہو جاتی ہے ، خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے جب پیر کے روز کے بارے میں پوچھا گیا تو آپ نے ارشاد فرمایا ” فیہ ولدت و فیہ أنزل صلی اللہ علیہ وسلم ” ۔

رفع اعمال متعلق احادیث | واضح ہے کہ رفع اعمال کے بارے میں مختلف احادیث مروی ہیں ، بعض میں مروی ہے کہ رات

کے اعمال دن سے پہلے اور دن کے اعمال رات سے پہلے باری تعالیٰ کی بارگاہ میں پیش کئے جاتے ہیں ، بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ پیر اور جمعرات کے دن پیش کئے جاتے ہیں کما فی روایۃ الباب

(بقیہ حاشیہ سفر گذشتہ) ” ومعنی الکراہیۃ فی ہذا ان یختص الرجل یوم السبت بصیام لان الیہود یعظمون یوم السبت “ اس معنی کے اعتبار سے یہ کراہیت بظاہر اب بھی باقی ہے ۔ واللہ اعلم ۱۲ مرتب

حاشیہ صفحہ ۵۸۴

۱۔ شرح باب از مرتب ۱۲

۲۔ دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۱۰۴) ۱۱ م

۳۔ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۶۸) باب استحباب صیام ثلاثۃ ایام من کل شہر الخ ۱۲ م

۴۔ کما فی روایۃ ابي موسى (الاشعری) ” یرفع إلیہ عمل اللیل قبل عمل النہار وعمل النہار قبل عمل اللیل صحیح مسلم (ج ۱ ص ۹۹) کتاب الایمان ، باب معنی قول اللہ عز وجل ” وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ ” و

سنن ابن ماجہ (ص ۱۸) باب فیما انکرت الجہمیۃ ۱۲ مرتب

بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ اعمال کی پیشی شعبان میں ہوتی ہے۔

حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں ممکن ہے کہ روایات میں یہ اختلاف انواع اعمال کے اختلاف کی بنا پر ہو یعنی ایک قسم کے اعمال کسی ایک خاص وقت میں پیش کئے جاتے ہوں اور دوسری قسم کے اعمال کسی دوسرے وقت میں۔

اور بعض حضرات نے یہ فرق کیا ہے کہ کسی وقت اجمالی طور پر اعمال پیش کئے جاتے ہیں، اور کسی وقت تفصیلی طور پر، روایات کا اختلاف اسی بنا پر ہے۔

اور بعض نے کہا کہ بعض ایام میں اعمال اٹھائے جاتے ہیں اور دوسرے بعض ایام میں باری تعالیٰ کی بارگاہ میں پیش کئے جاتے ہیں، اختلاف روایات اسی پر محمول ہے۔ واللہ اعلم

(از مرتب)

بَابُ مَا جَاءَ فِي صَوْمِ الْأَرْبَعَاءِ وَالْخَمِيسِ

قال : سألت أبا عبد الله عليه وسلم عن صيام الدهر

فقال : إن لأهلك عليك حقا ثم قال : صم رمضان والذي يليه وكل

أربعاء وخميس ، فإذا أنت قد صمت الدهر رأفت .

پچھلے باب کی روایات سے میرا درجہ جرات کے روزوں کا استحباب معلوم ہو رہا تھا، اور

حدیث باب سے بدھ کے روزہ کی بھی فضیلت ثابت ہو رہی ہے۔

کسی خاص دن کے روزے کے مستحب ہونے کے بارے میں آسان سی اصولی

بات یہ ہے کہ ہر روزہ جس کے بارے میں کوئی حدیث مروی ہو اور اس میں تشبیہ بالکفار بھی ہو وہ مستحب ہے۔

۱۔ کما فی روایۃ اسامۃ بن زید قال : قلت یا رسول اللہ ! لم اذک تصوم شہراً من الشہور ما تصوم من شہبائے

قال : ذلک شہر یغفل الناس عنہ من رجب ورمضان وہو شہر ترفع فیہ الاعمال الی رب العالمین الخ۔

سنن نسائی (ج ۱ ص ۳۲۲) صوم النبی صلی اللہ علیہ وسلم یابی ہوا می ۱۲ مرتب

۲۔ دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۱۰۵ و ص ۱۰۶) ۱۲ م

۳۔ شرح باب از مرتب ۷

۴۔ کما فی معارف السنن (ج ۶ ص ۱۰۶) ۱۲ م

حدیث باب میں "والذی یلیہ" سے مراد عید کے بعد کے چھ روزے ہیں اور صمت الدھر "کا مطلب یہ ہے کہ رمضان کے روزے تو "مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا" کے قاعدے سے دس مہینوں کے روزوں کے برابر ہیں اور عید کے بعد کے چھ روزے اسی قاعدہ سے دو ماہ کے روزوں کے برابر ہیں اس طرح سال مکمل ہو جاتا ہے، جو شخص اس مذکورہ عمل پر مواظبت کرتا رہے وہ شریعت کی نگاہ میں صائم الدھر ہے۔

واضح رہے کہ مذکورہ حساب سے صیام الدھر کی فضیلت بدھ و جمعرات کے روزوں کے بغیر حاصل ہو جاتی ہے اس کے باوجود ان ایام کا بڑھانا اور مجموعہ پر صیام دھر کا حکم لگانا شاید اس اعتبار سے ہو کہ روزوں کی ادائیگی اور ان کے حقوق میں جو کچھ کمی ہو گئی ہو اس زیادتی سے اس کی تلافی ہو جائے ورنہ اصل کے اعتبار سے صوم دھر کی فضیلت کا حاصل کرنا ان دو روزوں پر موقوف نہیں چنانچہ ترمذی ہی کی ایک دوسری مرفوع روایت میں اس زیادتی کا کوئی ذکر نہیں بلکہ اصل حکم کا لحاظ کیا گیا ہے، چنانچہ ارشاد ہے "من صام رمضان ثم أتبعه بست من شوال فذلك صیام الدھر" نیز ایک روایت میں ارشاد ہے "من صام من کل شہر ثلاثہ آیام فذلك صیام الدھر" اس روایت میں بھی اصل ہی کو ذکر کیا گیا ہے کہ ہر ماہ میں تین روزے رکھنا

۱۔ جس کا قرینہ یہ ہے کہ حدیث باب میں صیام رمضان، "والذی یلیہ" اور بدھ و جمعرات کے روزوں کو "صیام دھر" قرار دیا گیا ہے اور ترمذی (ج ۱ ص ۱۲۲) ہی میں باب ماجاء فی صیام ستہ آیام من شوال کے تحت حضرت ابو ایوبؓ کی مرفوع روایت مروی ہے جس میں صیام رمضان اور شوال کے چھ روزوں کو "صیام دھر" قرار دیا گیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ حدیث باب میں "والذی یلیہ" سے بھی شش عید کے روزے مراد ہیں ۱۲ مرتب

۲۔ سورۃ انعام آیت ۱۶۱ پ - ۱۲ م

۳۔ یہ توجیہ حضرت ابو ذرؓ کی روایت سے ماخوذ ہے "قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من صام ثلاثہ آیام من الشہر فقد صام الدھر کلہ، ثم قال: صدق اللہ فی کتابہ "مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا" سنن نسائی (ج ۱ ص ۳۲۷) صوم ثلاثہ آیام من الشہر نیز دیکھیے سنن ترمذی (ج ۱ ص ۱۲۵) باب ماجاء فی صوم ثلاثہ من کل شہر ۱۲ مرتب

۴۔ (ج ۱ ص ۱۲۳) باب ماجاء فی صیام ستہ آیام من شوال ۱۲ م

۵۔ ترمذی (ج ۱ ص ۱۲۵) باب ماجاء فی صوم ثلاثہ من کل شہر ۱۲ م

صوم دہر کے مساوی ہے اسی اعتبار سے کہ ہر تین روزے مہینے کے برابر ہیں۔ جب کوئی مہینہ تین روزوں سے خالی نہ ہوگا تو صیام الدہر کی نفیلت حاصل ہو جائے گی۔ واللہ اعلم
(از مرتب)

بَابُ مَا جَاءَ فِي فَضْلِ الصَّوْمِ يَوْمَ عَرَفَةَ

ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: صیام یوم عرفۃ إلی احتساب علی اللہ
أن یکف السنۃ الّتی بعدہ والسنۃ الّتی قبلہ: حدیث باب سے صوم یوم عرفہ
کی نفیلت اور اس کا استحباب معلوم ہوتا ہے، چنانچہ یہ روزہ ہمارے نزدیک بھی مندرجہ
البتہ حجاج کے حق میں عرفا میں صوم یوم عرفہ مکروہ ہے، وجہ یہ ہے کہ روزہ رکھنے سے ضعف ہو جائے گا
اور اس مبارک موقع پر زیادتی دعا کا جو مقصود ہے وہ مقصود حاصل نہ ہو سکے گا نیز آفتاب غروب
ہوتے ہی مزدلفہ چل دینا مشکل ہو جائے گا، یہی وجہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی اس دن عرفا
میں افطار فرمایا، چنانچہ اگلے باب میں حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے: "ان النبی صلی اللہ علیہ
وسلم أظن بعرفۃ وأرسلت إلیہ أم الفضل بلبین نشرب" نیز اگلے باب ہی میں حضرت
ابن عمرؓ سے مروی ہے فرماتے ہیں: "حججت مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم فلم یصمه
— یعنی یوم عرفۃ — ومع ابی بکرؓ فلم یصمه ومع عمرؓ فلم یصمه ومع عثمانؓ
فلم یصمه الخ"

البتہ جس حاجی کو اپنے بارے میں یقین ہو کہ روزہ رکھنے سے وقوف عرفات اور دعائیں

۱۱ شرح باب از مرتب ۱۲

۱۳ باب ما جاء في كراهية صوم عرفة بعرفة ۱۴

۱۵ بلکہ ایک روایت میں تو عرفات میں عرفہ کے دن روزہ کی ممانعت مذکور ہے، حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں:
"روی ابوداؤد والنسائی وصحیح ابن خزيمة والحاکم من طریق عکرمۃ أن اباهریرۃ حدیثهم أن رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم نہی عن صوم یوم عرفۃ بعرفۃ، وأخذ بظاہر بعض السلف، فجاء عن یحیی بن سعید
الأنصاری قال: یجب فطر یوم عرفۃ للحاج — فتح الباری (ج ۳ ص ۲۰۷) باب صوم یوم عرفۃ ۱۲ مرتب

وغیر مانگنے اور غروب شمس کے بعد فوراً مزدلفہ روانگی میں کوئی خلل نہ ہوگا اس کے لئے یہ کراہت نہیں بلکہ روزہ کا استقباب اس کے حق میں بھی ہوگا۔ واللہ اعلم (از مرتب)

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْحَدِيثِ عَلَى صَوْمِ يَوْمِ عَاشُورَاءَ

عاشورار عشرے ماخوذ ہے اور فاعولاء بالمد کے وزن پر ہے اور عاشورہ کے معنی میں ہے اس کا موصوف محذوف ہے یعنی "الليلة العاشوراء" اور اس سے مراد محرم کی دسویں تاریخ ہے۔

بعض حضرات نے نو تاریخ کو عاشورار قرار دیا ہے، انہیں حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے مخالط لگا جو اگلے سے پیوستہ باب میں حکم بن اعرجؓ سے مروی ہے "قال: انتهيت إلى ابن عباسؓ وهو مشوش رداءاً في زمنم فقلت: أخبرني عن يوم عاشوراء

لہ کما فی معارف السنن (ج ۶ ص ۱۰۸ و ۱۰۹)۔ اور خود حضرت ابن عمرؓ حدیث باب کے آخر میں فرماتے ہیں "وَأَنَا لَا أَصُومُ وَلَا آمُرُ بِهِ وَلَا أَنْهِي عَنْهُ" جس سے معلوم ہوتا ہے کہ خود حضرت ابن عمرؓ صوم یوم عرفة بوقت کو ممنوع یا مکروہ قرار نہیں دیتے۔ نیز حافظؒ فرماتے ہیں "عن ابن الزبير واسامة بن زيد وعائشة انهم كانوا يصومونه وكان ذلك يعجب الحسن ويحكيه عن عثمان" کذا فی "الفتح" (ج ۴ ص ۲۰۷) باب صوم یوم عرفة ۱۲ مرتب

۱۔ قال القرطبي: عاشورار معدود عن عشرة لللب لغة والتعظيم وهو في الأصل صفة لليلة العاشرة لأنه ماخوذ من العشر الذي هو اسم العقد واليوم مضاف اليها فاذا قيل: يوم عاشورار فكأنه قيل يوم الليلة العاشرة إلا أنهم لما مدحوا به عن الصفة غلبت عليه الاسم فاستغنوا عن الموصوف فحذفوا الليلة فصار هذا اللفظ علماً على اليوم العاشرة (وهذا هو مقتضى الاشتقاق والتسمية)۔ وقيل: هو اليوم التاسع فعلى الاول فاليوم مضاف لليلة الماضية وعلى الثاني هو مضاف لليلة الآتية، وقيل: إنها هي يوم التاسع عاشورار أخذ من ورود الابل كانوا اذا رعدوا الابل ثمانية ايام ثم اوردوها في التاسع قالوا: وردنا عشر اكبر العين وكذلك إلى الثلاثة كذا في فتح الباري ۲۔ وحكى فيه القصر (أي العاشوراء)۔ معارف السنن (ج ۶ ص ۱۰۹ و ۱۱۰) ۱۲ م

۳۔ کما نقل الترمذی فی باب ما جاء فی عاشورار آی یوم یوم ۴۔ وانظر معارف السنن (ج ۶ ص ۱۱۰ و ۱۱۱) ۱۲ م ۵۔ ترمذی (ج ۱ ص ۱۲۴) باب ما جاء فی عاشورار آی یوم یوم ۱۲ م

اُئی یومِ اُصومہ ؟ فقال : إدارأت هلال المحرم فاعد دتما صبح
 من یوم التاسع صائماً . قال : قلت : أهكذا كان یومہ محمد صلی اللہ
 علیہ وسلم ؟ قال : نعم . یہ حضرات اس روایت کا مطلب نہیں سمجھے اور حضرت
 ابن عباسؓ کی طرف بھی یہ منسوب کر دیا کہ وہ نو محرم کو عاشوراء قرار دیتے تھے اور اسی دن روزہ
 رکھنے کے قائل تھے حالانکہ حقیقت یہ ہے کہ حضرت ابن عباسؓ کا مقصد یہ تھا کہ نویں اور دسویں
 دونوں تاریخوں میں روزہ رکھا جائے۔

پھر جہاں تک ”أهكذا كان یومہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم ؟“
 کے جواب میں حضرت ابن عباسؓ کے ”نعم“ کہنے کا تعلق ہے سو اس کا مطلب یہ نہیں کہ
 نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی حیات میں عملاً ایسا کیا بلکہ مطلب یہ ہے کہ آپ نے یہ عزم ظاہر
 کیا کہ آئندہ میں صرف عاشوراء کا روزہ نہ رکھوں گا بلکہ اس کے ساتھ ایک روزہ اور ملاؤں گا
 تاکہ یہودیوں کے ساتھ مشابہت ختم ہو جائے اس لئے کہ یہود بھی اس دن کی تعظیم کیا کرتے
 تھے اور روزہ رکھا کرتے تھے (کما فی روایۃ ابن عباس عند البخاری۔ ج ۱ ص ۲۶۸)
 باب صیام یوم عاشوراء۔ نیز کفار مکہ بھی زمانہ جاہلیت میں اس دن روزہ رکھتے تھے کما
 فی روایۃ عائشۃ عند مسلم۔ ج ۱ ص ۳۵۷ ، باب صوم یوم عاشوراء۔ مرتب
 لیکن آپ کی وفات ہو گئی اور آپ اپنے اس ارادہ پر عمل نہ فرما سکے لیکن چونکہ آپ نے عزم کر لیا

لہ معارف السنن (ج ۱ ص ۱۱۰ و ۱۱۱) ۱۲ م

تہ جیسا کہ ”أصبح من یوم التاسع صائماً“ کے جملہ میں کلمہ ”من“ اس کا قرینہ ہے جو ابتداء کے لئے آتا ہے،
 (گویا کہا جا رہا ہے کہ نویں تاریخ سے روزہ رکھنا شروع کر دو اور پھر دسویں تاریخ کو بھی رکھو) در نہ یوں بھی کہا
 جاسکتا تھا ”أصبح یوم التاسع صائماً“ واللہ اعلم ۱۳ مرتب

۱۴ چنانچہ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۵۹) باب صوم عاشوراء میں حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے فرماتے ہیں
 تحین ما م رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یوم عاشوراء وأمر بعبادۃ قالوا : یا رسول اللہ ! إنه یوم یعظمہ
 الیہود والنصارى فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فإذا كان العام المقبل إن شاء اللہ صمنا الیوم التاسع
 قال : فلم یأت العام المقبل حتی توفي رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ اس روایت سے یوم التاسع کے
 یوم عاشوراء نہ ہونے کا بھی پتہ چل رہا ہے ، اس لئے کہ ایک طرف حضرت ابن عباسؓ فرماتے ہیں

تھا اس لئے آپ کا یہ عزم عمل کے درجہ میں ہے چنانچہ مسنون ہیں ہے کہ عاشوراء کے ساتھ پہلے یا بعد ایک روزہ ملا کر یہود وغیرہ کے ساتھ مشابہت کو ختم کر دیا جائے۔

بہر حال "أهكذا كان يصومه محمد صلى الله عليه وسلم" کے جواب میں حضرت ابن عباسؓ کے "نعم" کہنے کا مطلب یہی ہے کہ آپ نے عاشوراء کے ساتھ روزہ ملانے کا ارادہ فرمایا تھا نہ یہ کہ واقعہ روزے ملانے سے۔

ان النبي صلى الله عليه وسلم قال: صيام يوم عاشوراء إني أحتسب على الله أن يكفر السنة التي قبله.

اس پر اتفاق ہے کہ صوم یوم عاشوراء مستحب ہے پھر اس پر بھی اتفاق ہے کہ صیام رمضان کی فرضیت سے پہلے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرامؓ عاشوراء کا روزہ رکھا کرتے تھے۔

پھر امام ابوحنیفہؒ کا کہنا یہ ہے کہ اس وقت یہ روزہ فرض تھا بعد میں اس کی فرضیت منسوخ ہو گئی اور صرف استحباب باقی رہ گیا۔

"میں صام رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یوم عاشوراء" اور دوسری طرف خود آپ کا ارشاد ہے "فأذا كان العام المقبل إن شاء الله صمنا اليوم التاسع" اس تقابل سے واضح طور پر پتہ چل گیا کہ یوم التاسع نہ انحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے نزدیک یوم عاشوراء تھا نہ حضرت ابن عباسؓ کے نزدیک۔ واللہ اعلم بالصواب۔

حاشیہ مفہم هذا

۱۔ چنانچہ طحاوی (ج ۱ ص ۲۸۶) باب صوم یوم عاشوراء میں حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی صوم یوم عاشوراء صومہ وصوموا قبلہ یوماً وبعده یوماً ولا تشبهوا بالیہود" ۱۲ مرتب
۲۔ کافی روایت عائشہؓ عند البخاری (ج ۱ ص ۲۶۸) باب صیام یوم عاشوراء ۱۳
۳۔ وقال عیاض: کان بعض السلف یقول: کان فرماؤ ہو باق علی فرضیتہ۔ کذا فی "العمدة" (ج ۱ ص ۱۱۸)

باب صیام یوم عاشوراء ۱۳ مرتب

۴۔ امام ابوحنیفہؒ کے مسلک کی تائید درج ذیل روایات سے ہوتی ہے:-

(۱) حضرت عائشہؓ سے مروی ہے:-

① حضرت عائشہؓ سے مروی ہے:- "قالت: کان یوم عاشوراء تصومہ قریش فی الجاہلیۃ وکان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصوم فی الجاہلیۃ، فلما قدم المدینۃ صامہ وأم ربیعہ۔ فلم یفرض بہ غنائ ترکہ۔"

لیکن شافعیہ یہ کہتے ہیں کہ یہ پہلے سنت تھا اور صوم رمضان کی فرضیت

(۱) یوم عاشوراء من شامہ ومن شامہ ترکہ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۶۸) باب صیام یوم عاشوراء (واللفظ) صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۵۷ و ۳۵۸) باب صوم یوم عاشوراء۔

(۲) مؤطا امام مالک (ص ۲۴۰) صیام یوم عاشوراء اور سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۲۳۱) باب فی صوم یوم عاشوراء میں حضرت عائشہؓ کی مذکورہ بالا روایت میں ”فلما فرض رمضان کان ہوا لفریفتہ“ کے الفاظ بھی مروی ہیں۔ نیز سنن ترمذی (ج ۱ ص ۱۳۲) باب ماجاء فی الرخصة فی ترک صوم یوم عاشوراء میں اسی روایت کے یہ الفاظ ہیں ”فلما فرض رمضان کان ہوا لفریفتہ“

(۳) حضرت سلمہ بن الأكوعؓ سے مروی ہے ”قال: أمر النبي صلى الله عليه وسلم رجلاً من أسلم أن أذن في أن من كان أكل فليصم بقية يومه ومن لم يكن أكل فليصم، فإن اليوم يوم عاشوراء“ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۳۶۸ و ۳۶۹) باب صیام یوم عاشوراء۔

(۴) حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے ”قال: قدم النبي صلى الله عليه وسلم المدينة فرأى اليهود تصوم يوم عاشوراء فقال: ما هذا؟ قالوا: هذا يوم صالح، هذا يوم نجى الله بني إسرائيل من عدوهم، فصامه موسى، قال: فإن أتی بموٹی منكم، فصامه وأمر بصيامه“ بخاری (ج ۱ ص ۲۶۸)۔

(۵) عن ابی موسیٰ قال: کان یوم عاشوراء تعدّہ الیہود عیداً، قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم: ”فصوموه انتم“ حوالہ بالا

(۶) عن عبد الرحمن بن مسلمة عن عمه أن أسلم أتت النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقال: صمتم یومکم ہذا؟ قالوا: لا، قال: فأتوا بقیة یومکم واقضوه“ قال ابو داؤد: یعنی یوم عاشوراء۔ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۲۳۲) باب فی صیام

(۷) حضرت اسماء بن حارثہؓ سے مروی ہے ”قال: بعثني رسول الله صلى الله عليه وسلم عاشوراء فقال: أتت قومك فمرهم أن يصوموا هذا اليوم، قال: يا رسول الله! ما آرائي آتيتهم حتى يطعموا؟ قال: من طعم منهم فليصم بقية يومه“ (قال البیهقي: رواه الطبرانی فی الكبير والادسط، ورجالہ رجال الصحیح)۔ صحیح الزوائد (ج ۳ ص ۱۸۵) باب فی صیام عاشوراء۔

مزید احادیث کے لئے دیکھئے عمدة القاری (ج ۱ ص ۱۱۹ و ۱۲۰) باب صیام یوم عاشوراء۔ اور صحیح الزوائد (ج ۳ ص ۱۸۴ تا ۱۸۸) باب فی صیام عاشوراء۔

بہر حال احادیث کی ایک کثیر تعداد اس پر دال ہے کہ صوم عاشوراء صوم رمضان کی مشروعیت سے پہلے فرض تھا، خود حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں: (باقی حاشیہ بر صفحہ آئندہ)

کے بعد صرف مستحب رہ گیا۔ واللہ اعلم

بَابُ مَا جَاءَ فِي عَاشُورَاءِ أَيُّ لَيْوْمٍ هُوَ؟

مسئلہ الباب سے متعلق تفصیل پچھلے باب میں گزر چکی ہے۔

عن ابن عباس رضی اللہ عنہما قال: صوموا التاسع والعاشر وخالفوا اليهود؟

یہاں ایک مشہور سوال پیدا ہوتا ہے وہ یہ کہ عاشوراء
ایک اشکال اور اس کا جواب ہے

وَيُؤْخَذُ مِنْ مَجْمُوعِ الْأَحَادِيثِ أَنَّهُ كَانَ وَاجِبًا لثَبُوتِ الْأَمْرِ بِصَوْمِهِ ثُمَّ تَأْكِدُ الْأَمْرَ بِذَلِكَ ثُمَّ زِيَادَةُ التَّأْكِيدِ بِالْمَنْدَارِ الْعَامِ ثُمَّ زِيَادَةُ بَأْمَرٍ مِنْ أَكْلِ بِالْأَمْسَاكِ ثُمَّ زِيَادَةُ بَأْمَرِ الْأُمَهَاتِ أَنْ لَا يَضَعْنَ فِيهِ الْأَطْفَالَ وَلِقَوْلِ ابْنِ مَسْعُودٍ الثَّابِتِ فِي مُسْلِمٍ لِمَا فَرَضَ رَمَضَانَ تَرْكُ عَاشُورَاءِ مَعَ الْعِلْمِ بِأَنَّهُ مَاتَرَكَ اسْتِجَابَةَ بَلِّ هُوَ بَاقٍ، فَذَلَّ عَلَى أَنَّ الْمَتْرُوكَ وَجُوبَهُ، وَأَمَّا قَوْلُ بَعْضِهِمُ الْمَتْرُوكُ تَأْكِدُ اسْتِجَابَةَ وَبِالْبَاقِي مُطْلَقُ اسْتِجَابَةٍ فَلَا يَخْفَى ضَعْفُهُ بَلِّ تَأْكِدُ اسْتِجَابَةَ بَاقٍ وَلَا يَسْمَحُ اسْتِمْرَارُ الْإِهْتِمَامِ بِهِ حَتَّى فِي عَامِ وَفَاتِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَيْثُ يَقُولُ: لَنْتَنَ عَشْتِ لَأَصُومَنَّ التَّاسِعَ وَالْعَاشِرَ وَلَتَرْغِيْبِهِ فِي صَوْمِهِ وَأَنَّهُ يَكْفِرُ سَنَةً وَأَيُّ تَأْكِيدٍ بَلِّغَ مِنْ هَذَا“ فتح الباری (ج ۴ ص ۲۱۴) باب صیام یوم عاشوراء ۱۲ شریف سیفی حاشیہ صفحہ ۵۷۴

۱۔ یہ شوافع کا مشہور قول ہے، ان کا دوسرا قول حنفیہ کے مطابق ہے، ان کا استدلال حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی روایت سے ہے۔ وہ فرماتے ہیں ”سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول: ہذا یوم عاشوراء ولم یتب اللہ علیکم صیامہ وأنا صائم، فمن شارق فلیصم ومن شار فلیفطر“ بخاری (ج ۱ ص ۲۶۸) باب صیام یوم عاشوراء۔ لیکن حنفیہ کے نزدیک یہ روایت صوم رمضان کی فرضیت کے بعد پر محمول ہو سکتی ہے۔

اس مسئلہ میں مذاہب کی تفصیل کے لئے دیکھئے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۵۷ و ۳۵۸) باب صوم

یوم عاشوراء۔ اور عمدة القاری (ج ۱ ص ۱۱۸) باب صیام یوم عاشوراء ۱۲ مرتبہ عنی عنہ

۲۔ نیز دیکھئے عمدة القاری (ج ۱ ص ۱۱۷) باب صیام یوم عاشوراء ۱۲ م

۳۔ اشکال و جواب کی تفصیل کے لئے دیکھئے فتح الباری (ج ۴ ص ۲۱۴ و ۲۱۵)، عمدة القاری (ج ۱ ص ۱۱۲)

۱۲۲) باب صیام یوم عاشوراء اور معارف السنن (ج ۶ ص ۱۱۵ تا ۱۱۸) ۱۲ مرتبہ

کی جاتی ہے کہ وہ اس دن غرقِ فرعون کی یاد مناتے تھے اور وہ عام طور سے اپنی تاریخوں کا حساب شمسی مہینوں سے کیا کرتے تھے لہذا قیاس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے غرقِ فرعون کی تاریخ بھی شمسی حساب سے یاد رکھی ہوگی، پھر دس محرم کو ان کے روزہ رکھنے اور یاد منانے کا کیا مطلب ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ یہودیوں کے ہاں اصل میں شمسی تقویم رائج تھی لیکن جب یہود عرب میں آباد ہوئے تو ان کے دو فرقے ہو گئے، ایک فرقہ بدستور شمسی تقویم پر عمل کرتا رہا، اور دوسرے فرقہ نے اہل عرب کی متابعت میں قمری تقویم اختیار کر لی تھی، اس دوسرے فرقہ نے غالباً حساب لگا کر یہ معلوم کر لیا ہوگا کہ جس روز غرقِ فرعون کا واقعہ پیش آیا وہ قمری اعتبار سے کونسی تاریخ تھی۔ ممکن ہے کہ اس حساب سے اس جماعت کو پتہ چلا ہو کہ وہ عاشوراء کا دن تھا، چنانچہ اس نے عاشوراء کا روزہ رکھنا شروع کر دیا۔

یہیں سے ایک اور اہم تاریخی سوال بھی حل ہو جاتا ہے وہ یہ کہ سیرت کی روایات میں یہ مذکور ہے کہ جس دن حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ہجرت کر کے مدینہ طیبہ میں داخل ہوئے اس دن یہودیوں نے عاشوراء کا روزہ رکھا ہوا تھا حالانکہ روایات اس پر بھی متفق ہیں کہ آپ ربیع الاول کے مہینہ

۱۰ کما فی روایۃ ابن عباسؓ عند مسلم (ج ۱ ص ۳۵۹، باب صوم یوم عاشوراء) ”أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَدِمَ الْمَدِينَةَ فَوَجَدَ الْيَهُودَ صِيَامًا يَوْمَ عَاشُورَاءَ فَقَالَ لَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: مَا هَذَا الْيَوْمَ الَّذِي تَصُومُونَ؟ قَالُوا: هَذَا يَوْمٌ عَظِيمٌ أَنْجَى اللَّهُ فِيهِ مُوسَى وَقَوْمَهُ وَغَرَّقَ فِيهِ فِرْعَوْنَ وَقَوْمَهُ، فَصَامَ مُوسَى شُكْرًا فَتَحَنَّنَ نَصُومُهُ إِلَهُ ۱۲ مَرَّتَبًا ۱۰
۱۰ کما فی المعارف (ج ۶ ص ۱۱۵) ۱۲ م

۱۰ حافظ ابن حجرؒ ابوریحان بیرونی کی ”کتاب الآثار القدیمہ“ کے حوالہ سے نقل کرتے ہیں ”أَنَّ جَهْلَةَ الْيَهُودِ يَعْتَمِدُونَ فِي صِيَامِهِمْ وَأَعْيَادِهِمْ حِسَابَ النُّجُومِ فَالْسَّنَةُ عِنْدَهُمْ شُمُسِيَّةٌ لَا هِلَالِيَّةٌ“ فتح الباری (ج ۴ ص ۲۱۵) باب صلیم ۱۰
اس عبارت میں ”جہلۃ الیہود“ کے الفاظ سے یہود کی ایک ایسی جماعت کا بھی پتہ چلتا ہے جو شمسی تقویم پر عمل نہ کر رہی ہو، یہی وہ جماعت ہوگی جس نے قمری تقویم اختیار کر لی ہوگی اور دس محرم کو روزہ رکھتی ہوگی چنانچہ روایات میں عاشوراء کے دن یہودیوں کے روزہ رکھنے کا ذکر مصرح ہو ایسی روایات پچھلے حواشی میں گزر چکی ہیں ۱۲ مرتب

۱۰ چنانچہ مسلم کے حوالہ سے حضرت ابن عباسؓ کی روایت پیچھے حاشیہ میں گزر چکی ہے جس کے یہ الفاظ ہیں ۱۰
”أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَدِمَ الْمَدِينَةَ فَوَجَدَ الْيَهُودَ صِيَامًا يَوْمَ عَاشُورَاءَ“ (ج ۱ ص ۳۵۹) ۱۰

میں مدینہ طیبہ میں داخل ہوئے۔

اس مشکل کا حل یہی معلوم ہوتا ہے کہ جن یہودیوں نے اس دن روزہ رکھا ہوا تھا یہ وہ لوگ تھے جنہوں نے شمسی تقویم کو نہیں چھوڑا تھا، یہ لوگ اس دن شمسی تقویم کے اعتبار سے غرقِ فرعون کی یاد منارہے تھے۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم

اور بخاری کی روایت میں یہ الفاظ ہیں ”قدم النبی صلی اللہ علیہ وسلم المدینۃ فرآی الیہود تصوم یوم عاشوراء“ (ج ۱ ص ۲۶۸) باب صیام یوم عاشوراء۔ نیز دیکھئے ”الکامل“ لابن الاثیر (ج ۲ ص ۱۱۵) ثم دخلت السنة الثانیۃ من الهجرة، ذکر سرۃ عبد اللہ بن عباس۔ اور ”تاریخ الامم والملوک“ (لطبری۔ ج ۲ ص ۱۲۹) ذکر بقیۃ ما کان فی السنة الثانیۃ من سنی الهجرة ۱۲ مرتب

حاشیہ صفحہ ۵۹۵

۱۔ تاریخ طبری (ج ۲ ص ۱۱۰) ذکر الوقت الذی عمل فیہ التاريخ۔ میرت ابن ہشام (ج ۲ ص ۱۵) اور ”الردض الالف“ (ج ۲ ص ۱۰) ۱۲ مرتب

۲۔ استاذ محترم دام اقبالہم کی تقریر کا حاصل یہ ہے کہ یہودیوں کا جو فرقہ شمسی تقویم پر عمل کرے اس تاریخ الاول میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی مدینہ آمد کے وقت اُس نے اپنی شمسی تقویم کے اعتبار سے عاشوراء کا روزہ رکھا ہوا تھا اور فرعون سے نجات پانے کی یاد منارہا تھا۔

حافظ ابن حجر نے بھی علی سبیل الامکان قریب قریب یہی توجیہ ذکر کی ہے، لیکن اس توجیہ کو انہوں نے ترجیح نہیں دی اور کہا ہے کہ احادیث کا سیاق اس توجیہ کو رد کر رہا ہے چنانچہ وہ لکھتے ہیں:-

”ویمثل ان یكون اولئک الیہود کالوا یحسبون یوم عاشوراء بحساب السنین الشمسیۃ، فصادف یوم عاشوراء بحسبہم الیوم الذی قدم فیہ صلی اللہ علیہ وسلم المدینۃ، وهذا التاویل مما یرجع بہ اولوۃ المسلمین وأحققتہم بموسى علیہ الصلوۃ والسلام لا ضلالہم الیوم المذکور وہدایۃ اللہ المسلمین لہ، ولكن سیاق الأحادیث تدفع ہذا التاویل“ فتح الباری (ج ۳ ص ۲۱۵) باب صیام یوم عاشوراء۔

علامہ عینی بھی اس توجیہ کو ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں ”وفیہ نظر لا ینفق“ عمدۃ القاری (ج ۱۱ ص ۱۲۲)

باب صیام یوم عاشوراء۔

خود حافظ نے اشکال مذکور فی المتن کا جواب دیتے ہوئے ”ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قدم المدینۃ فوجد الیہود صیاماً یوم عاشوراء، فقال لہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: ما هذا الیوم الذی تصومونہ؟ انہ

۱۴۹ (مسلم ج ۱ ص ۳۵۹) جیسی احادیث کے بارے میں لکھا ہے " المراد ان اول ۱۰ بذكر وسؤاله عنه كان بعد
 ان قدم المدينة لانه قبل ان يقدمها علم ذلك ، وغايته ان في الكلام حذف تقديره : قدم النبي صلى الله عليه وسلم المدينة
 فاقام الى يوم عاشوراء فوجد اليهود فيه صياماً " " فتح " (ج ۴ ص ۲۱۵) ۔

یعنی ان احادیث کا یہ مطلب نہیں کہ جس دن نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی مدینہ طیبہ تشریف آوری ہوئی اسی
 دن یہود نے عاشوراء کا روزہ رکھا ہوا تھا بلکہ مطلب یہ ہے کہ ربيع الاول میں مدینہ آنے کے بعد جب اگلے
 سال یوم عاشوراء (دس محرم) آیا اور یہود نے روزہ رکھا تو آپ کو دریافت کرنے پر علم ہوا کہ یہود بھی اس دن
 کی تعظیم کرتے ہیں ، گویا " قدم المدينة فوجد اليهود صياماً يوم عاشوراء " کا مطلب یہ ہے کہ یہ علم آپ کو مدینہ
 آنے پر ہوا ، پہلے سے یہ علم نہ تھا ۔

علامہ عینیؒ اور ملا علی قاریؒ کی بھی یہی رائے ہے ، دیکھئے عمدہ (ج ۱۱ ص ۱۳۲) ، باب صیام یوم عاشوراء
 اور مرقاۃ المفاتیح (ج ۴ ص ۳۰۳ ، باب صیام التطوع ، الفصل الثالث) ۔

پھر حافظ ابن حجرؒ اپنی توجیہ کی تائید میں لکھتے ہیں " ثم وجدت في المعجم الكبير للطبراني ما يؤيد احتمال المذكور
 وهو ما أخرجه عن خارج بن زيد بن ثابت عن أبيه قال : ليس يوم عاشوراء باليوم الذي يقول الناس : إنما
 كان يوم تستر فيه الكعبة وكان يدور في السنة ، وكانوا يأتون فلاناً اليهودي يعني ليحسب لهم ، فلما مات أتوا
 زيد بن ثابت ، فسألوه " وسنده حسن ، قال شيخنا البیهقي في زوائد المسانيد (أى مجمع الزوائد ج ۳
 ص ۱۸۷) — باب صیام عاشوراء — م " لا أدري ما معنى هذا " — قلت (أى يقول الحافظ) ظفرت
 بمعناه في كتاب الآثار القديمة لأبي الریحان البیرونی ، فذكر ما حاصله : ان جهة اليهود يعتمدون في صیامهم
 واعيادهم حساب النجوم فالسنة عندهم شمسية لا بلالية — قلت (أى يقول الحافظ) : فمن ثم احتجوا الى
 من يعرف الحساب ليعتمدوا عليه في ذلك " فتح الباری (ج ۴ ص ۲۱۵) بتغییر سیر ۔

حافظ کی اس توجیہ سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہود عاشوراء تو دس محرم ہی کو سمجھتے تھے اور اسی دن
 فرعون سے نجات کی یاد مناتے اور روزہ رکھتے تھے لیکن چونکہ وہ شمسی تقویم پر عمل کرتے تھے اور ہلالی تاریخ
 سے بے خبر ہوتے تھے اس لئے ان کو عاشوراء کے بارے میں اپنے علماء وغیرہ سے دریافت کرنا پڑتا تھا کہ
 عاشوراء ان کی کس شمسی تاریخ کو آ رہا ہے جیسا کہ حضرت زید بن ثابت کی مذکور روایت معلوم ہوا ہے واللہ اعلم بالصواب
 حافظ کی توجیہ پر یہ الجھن پھر بھی باقی رہتی ہے کہ جب یہود شمسی تقویم پر عامل تھے اور روزوں اور
 اپنی دوسری عیدوں میں بھی شمسی تاریخوں ہی کا اعتبار کرتے تھے تو عاشوراء کے سلسلہ میں کیوں ہلالی تاریخ

پر عمل پیرا تھے ؟ نیز اس توجیہ پر حضرت زید بن ثابتؓ کی مذکورہ روایت ”لیس یوم عاشوراء بالیوم الذی یقولہ الناس ، إنما کان یوم تشرق فیہ الکعبۃ وکان یدور فی السنۃ الخ“ کا مطلب بھی واضح نہیں ہوتا اور مجمع الزوائد ج ۳ ص ۱۸۷ و ۱۸۸ ، باب فی صیام عاشوراء کے حاشیہ میں اس کا جو مطلب (یعنی ”ان زید بن ثابتؓ ثابت کان یدہب إلی أن عاشوراء یوم فی السنۃ لآئذ یوم العاشر من المحرم وکان من کان علی رأیہ فی ذلک یسألون رجلاً من الیہود من عنده علم من الکتاب الاول عن ذلک الیوم بعینہ من طریق الحساب فکان یخبرہم فلما مات کان علم حسب ذلک عند زید بن ثابتؓ فکانوا یسألونہ عنہ — وہی مسانۃ غریبہ جلد ۱) بیان کیا گیا ہے (جو غالباً خود حافظ ابن حجرؒ کا بیان کردہ ہے) اس سے بھی تسلی نہیں ہوتی۔ اس کے علاوہ اگر کوئی صریح روایت ایسی مل جائے جس میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے مدینہ تشریف لانے کے دن صوم عاشوراء رکھنے کی صراحت مل جائے تو حافظؒ کی توجیہ کی بنیاد ہی ختم ہو جائے گی اور استاد محترم کی توجیہ ایک درجہ میں رائج ہو جائے گی لیکن اس بارے میں کوئی بالکل صریح روایت مرتب کو نہ مل سکی ، البتہ صحیح بخاری میں حضرت ابو موسیٰؓ کی روایت آئی ہے جو دوسری روایات کے مقابلہ میں نسبتاً صریح ہے وہ فرماتے ہیں ”دخل النبی صلی اللہ علیہ وسلم المدینۃ فاذا انما من الیہود یظلمون عاشوراء ویصومونہ الخ“ (ج ۱ ص ۵۶۲) ، باب اتيان الیہود النبی صلی اللہ علیہ وسلم حین قدم المدینۃ (مولانا عبدالقدوس ہاشمیؒ بھی اپنی کتاب ”تقویم تاریخی“ (قاموس تاریخی) کے مقدمہ ”داستان ماہ و سال“ میں اس پر جزم کیا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی مدینہ تشریف آوری کے دن یہودیوں نے صوم عاشوراء رکھا ہوا تھا ، چنانچہ وہ لکھتے ہیں :

”آپ مکہ مکرمہ سے ہجرت فرما کر مدینہ منورہ کے مقام قبۃ پر جس دن پہنچے تھے اس دن دوشنبہ ۸ ربیع الاول ۱۲ھ بھری تھا جو موجودہ گریگوری کلینڈر کے حساب سے ۲۰ ستمبر ۶۲۲ء پڑتا ہے جو مطابق یہودی پہلے مہینہ تشرین اول کی ۱۰ تاریخ ۸۸۳ھ خلیفہ کے اس دن یہود صوم کبور کا تہوار مناتے تھے اور روزہ رکھے ہوئے تھے ، اسی دن کو یہودیوں نے یوم عاشوراء قرار دے رکھا تھا ، اور ہر سال تشرین اول کی دس تاریخ کو صوم کبور رکھتے تھے ، عاشوراء کہتے تھے ، وہ بنی اسرائیل کے فرعون سے نجات پانے کی تاریخ قرار دے کر تہوار منایا کرتے تھے اھ“

بہر حال استاد محترم دام اقبالہم کی توجیہ سے بیشتر باتیں اپنے اپنے محل پر منطبق ہو جاتی ہیں ، یعنی یہودیوں کا ایک فرقہ ہلالی اعتبار سے عاشوراء مناتا تھا اور مسلمانوں کی طرح دس محرم کو روزہ رکھتا تھا جبکہ دوسرا فرقہ شمسی تقویم پر عمل کرتا تھا اور اپنے سال کے پہلے مہینہ تشرین الاول کی دس تاریخ کو عاشوراء مناتا تھا ،

بَابُ مَا جَاءَ فِي صِيَامِ الْعَشْرِ

”عن عائشة رضی اللہ عنہا قالت : ما رأيت النبي صلى الله عليه وسلم تمت صائماً في العشر قط“
اس میں ”عشر“ سے مراد عشرہ ذی الحجہ ہے اور اس کے بھی ابتدائی نو دن مراد ہیں جن کو تغلیباً ”عشر“
سے تعبیر کر دیا گیا ورنہ ذی الحجہ کی دسویں تاریخ کا روزہ تو ہے ہی ناجائز۔
پھر یوم النحر (دس ذی الحجہ) کے سوا بقیہ عشرہ ذی الحجہ میں منے رکھنا باتفاق جائز بلکہ افضل و مستحب ہے۔

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی مدینہ آمد کے وقت اسی فرقہ نے اپنے حساب سے روزہ رکھا ہوا تھا اور عاشوراء مناراً تھا
لیکن اس توجیہ پر بھی یہ الجھن باقی رہ جاتی ہے کہ جو فرقہ شمسی تقویم پر عمل کرتا تھا اس کو شمسی تقویم یا درستی
ہوگی اور جو ہلالی تقویم پر عمل پیرا تھا اس کو ہلالی تاریخ یا درستی ہوگی، پھر حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کی روایت میں
”كانوا يأتون فلاناً اليهودي يعني ليحسب لهم، فلما مات أتوا زید بن ثابت فسأله“ کا کیا مطلب ہے؟
فتدبر۔ واللہ اعلم بالصواب ۱۲ رشید اشراف سیفی
حاشیہ صفحہ ۵۹۸

۱۔ شرح باب از مرتب ۱۲

۲۔ دیکھئے صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۶۷ و ۲۶۸) باب صوم یوم النحر، و صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۶۰) باب
تحريم صومى العيدین ۱۲

۳۔ کما فی المعارف (ج ۶ ص ۱۱۹)۔ نیز اگلے باب (باب ما جاء فی العمل فی ایام العشر) میں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما
کی مرفوع روایت ہے ”ما من ایام العمل الصالح فیهن أحب الی اللہ من ہذہ الا ایام العشر“ یہی روایت
الفاظ کے فرق کے ساتھ بخاری (ج ۱ ص ۱۳۲)، کتاب العیدین، باب فضل العمل فی ایام التشریق میں بھی
مردی ہے، اور ظاہر ہے کہ صوم بھی افضل ترین اعمال میں سے ہے لہذا ان دنوں میں تودہ یقیناً زیادہ ہی افضل
ہوگا۔ پھر ترمذی میں اگلے باب کی دوسری روایت میں جو حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً مردی ہے اس بات
کو صراحتہ بیان کر دیا گیا ہے، یعنی ”ما من ایام أحب الی اللہ ان تعبدہ فیہا من عشر ذی الحجۃ یوم صیام
کل یوم منہا بصیام سنۃ“

اس روایت کو امام ترمذی نے اگرچہ غریب قرار دیا ہے لیکن ہماری مذکورہ روایات سے اس کی

تائید ہو جاتی ہے ۱۲ مرتب غنی عنہ

اور خود نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے ان ایام میں روزے رکھنا ثابت ہے، لہذا حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت باب میں تاویل ضروری ہے اور وہ یہ ہو سکتی ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی نوبت (باری) میں یہ عشرہ واقع نہ ہوا ہو اور اگر واقع بھی ہوا ہو تو اس دفعہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس عشرہ میں روزے نہ رکھے ہوں اسی لئے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا روایت کر دیا ”ما رأیت النبی صلی اللہ علیہ وسلم صائماً فی العشر قط“ واللہ اعلم (از مرتب)

بَابُ مَا جَاءَ فِي صِيَامِ سِتَّةِ أَيَّامٍ مِنْ شَوَّالٍ

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : من صام رمضان ثم أتبعه بست من شوال ، فذلك صيام الدهر . اس حدیث سے استدلال کر کے امام شافعیؒ، امام احمدؒ اور داؤد ظاہریؒ کہتے ہیں کہ کشتش عید کے روزے مستحب ہیں۔ اس کے برعکس امام مالکؒ ان روزوں کی کراہت کے قائل ہیں، امام ابو حنیفہؒ کی طرف بھی یہی قول منسوب ہے، نیز امام ابو یوسفؒ سے بھی ان روزوں کی کراہت منقول ہے بشرطیکہ

لہ کافی روایت ہنیدہ بن خالد عن امراء عن بعض أزواج النبی صلی اللہ علیہ وسلم قالت : کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یوم تسع ذی الحجۃ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۳۳۱) باب فی صوم العشر — نیز دیکھئے سنن نسائی (ج ۱ ص ۳۲۸) کیف یوم ثلاثۃ ایام من کل شہر ۱۲ مرتب

تہ شرح باب از مرتب ۱۲

تہ حدیث باب متعلق کچھ تشریح ”باب ما جاء فی صوم الاربعاء والخمیس“ کے تحت گزر چکی ہے ۱۲ م
تہ کافی تشریح النووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۶۹) باب استحباب صوم ستۃ ایام من شوال اتباعاً لرمضان ، و
”المغنی“ لابن قدامہ (ج ۲ ص ۱۷۲ و ۱۷۳) مسأله : ومن صام شہر رمضان وأتبعه بست من شوال الی ۱۲ مرتب
تہ کافی الموطا للإمام مالک (ص ۲۵۶، جامع الصیام) ، ”قال یحییٰ : سمعت مالکاً یقول فی صیام ستۃ ایام
بعد الفطر من رمضان أنه لم یرأها من اہل العلم والفقہ یصومہا ، ولم یبلغنی ذلک عن أحد من السلف وأن اہل العلم
یکرمون ذلک ویحافون بدعته وأن یلحق برمضان ما لیس منه اہل الجہالۃ والجفاء لورأوا فی ذلک رخصۃ عند اہل العلم
ورأوہم یعملون ذلک اھ“ ۱۲ مرتب

تہ

تہ کافی ”البحر الرائق“ (ج ۲ ص ۲۵۸) کتاب الصوم — ”شرح النووی علی صحیح مسلم“ (ج ۱ ص ۳۶۹) باب استحباب صوم ستۃ ایام

یہ روئے پے درپے رکھے جائیں گے۔

لیکن علامہ قاسم بن قطلوبغا نے اپنے رسالہ ”تحریر الاقوال فی صوم الست من شوال“ میں ثابت کیا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کا مسلک بھی امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے مطابق ان روزوں کے استحباب کا ہے۔

پھر شش عید کے روزوں کی نفس فضیلت پر متفق ہونے کے بعد حنفیہ میں اختلاف ہے کہ یہ روزے پے درپے رکھنا افضل ہے یا تفریق کے ساتھ ؟ امام ابو یوسفؒ تفریق کو رائج قرار دیتے ہیں، جبکہ بعض احناف نے پے درپے رکھنے کو افضل قرار دیا ہے۔ واللہ اعلم (از مرتب)

۱۔ کما فی ”البحر“ (ج ۲ ص ۲۵۸) کتاب الصوم ۱۲ مرتب

۲۔ کما فی ”ردالمحتار“ (امی الشمی۔ ج ۲ ص ۱۲۵) مطلب فی صوم الست من شوال تحت مطلب فی الکلام علی النذر، چنانچہ متاخرین کا مسلک بھی ان روزوں کے جواز و استحباب کا ہے، صاحب ”بحر“ فرماتے ہیں ”لکن عامۃ المتأخرین لم یروا بہ بأساً“ (ج ۲ ص ۲۵۸) کتاب الصوم۔

۳۔ اور علامہ شامیؒ لکھتے ہیں ”قال صاحب ”الہدایۃ“ فی کتابہ ”التجنیس“ ”أن صوم الستۃ بعد الفطر مستحبۃ منہم من کرہہ، والمختار أنه لا بأس بہ، لأن الکرامۃ إنما کانت لأنه لا یؤمن من أن یعد ذلك من رمضان فیکون تشبہا بالنصارى والآن زال ذلك المعنی اھ ومثله فی ”کتاب النوازل“ لأبی اللیث والواقعات ”للحسام الشہید و”المحیط“ البرہانی و”اندخیرۃ“، وفی ”الغایۃ“ عن الحسن بن زیاد أنه کان لا یرى بصومہا بأساً ویقول: کفی یوم الفطر مغفراً بینہن وبين رمضان اھ وفیہا ایضاً: عامۃ المتأخرین لم یروا بہ بأساً“ ردالمحتار (ج ۲ ص ۱۲۵) ۱۲ مرتب عافا اللہ

۴۔ دیکھئے شامی (ج ۲ ص ۱۲۵) اور معارف السنن (ج ۶ ص ۱۲۱ و ص ۱۲۲)۔

۵۔ استاذ محترم دام اقبالہم نے پے درپے رکھنے کو رائج قرار دیا ہے، جس کا قرینہ یہ ہے کہ امام ترمذیؒ اسی باب میں فرماتے ہیں ”قال ابن المبارک ویروی فی بعض الحدیث: ”و یحق ہذا الصیام برمضان“ واختار ابن المبارک أن تكون ستة أيام من أول الشهر وقد روی عن ابن المبارک أنه قال: ”إن صام ستة أيام من شوال متفرقاً فهو جائز“ ترمذی (ج ۱ ص ۱۲۴) ۱۲ مرتب

بَابُ مَا جَاءَ فِي صَوْمِ ثَلَاثَةِ مِّنْ كُلِّ شَهْرٍ

عہدِ الٰہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ثلاثۃ أن لا أنام إلا علی وتر وصوم ثلاثۃ آیام من کل شہر الخ علامہ بنوریؒ اس باب کے تحت لکھتے ہیں: ولہا عشرۃ صور ذکرہا الحافظ فی "الفتح" والی کل ذہب ذاہب" حافظ ابن حجرؒ نے یہ دس صورتیں ایام بیض کی تعیین کے بارے میں لکھی ہیں جو درج ذیل ہیں:

① ان تین روزوں کے لئے خاص ایام کو متعین کرنا مکروہ ہے، یہ قول امام مالک سے مروی ہے۔

- ② ایام بیض کا مصداق مہینہ کے شروع کے تین دن ہیں قالہ الحسن البصریؒ۔
- ③ ایام بیض سے مراد مہینہ کی بارہویں، تیرہویں اور چودھویں تاریخ ہے۔
- ④ ان سے مراد مہینہ کی تیرہویں، چودھویں اور پندرہویں تاریخ ہے۔
- ⑤ مہینہ کے سب سے پہلے ہفتہ، اتوار اور پیر اور اگلے مہینہ کے سب سے پہلے منگل، بدھ اور جمعرات کے ایام، اسی طرح اگلے ماہ پھر مہینہ کے سب سے پہلے ہفتہ، اتوار اور پیر، دھکڑا، یہ قول حضرت عائشہؓ سے مروی ہے۔

۱۔ شرح باب از مرتب ۱۲

۲۔ کذا فی معارف السنن (ج ۶ ص ۱۲۳ و ۱۲۴) ۱۲

۳۔ علامہ ابن الاثیر جزریؒ لکھتے ہیں: "الایام البیض من کل شہر ثلاث عشر و رابع عشر و خامس عشر فسمیت بیضاً لأن لیالیہا بیض لطلوع القمر فیہا من اولہا الی آخرہ ولا بد من حذف مضاف تقدیرہ: ایام الیالی البیض۔ جامع الأصول (ج ۶ ص ۳۲۶) النور الثامن فی آیام البیض تحت رقم ۴۴۳۔ مزید تشریح کے لئے دیکھئے فتح الباری (ج ۴ ص ۱۹۶) باب صیام البیض الخ ۱۲ مرتب

۴۔ چنانچہ وہ فرماتے ہیں "قال شیخنا لعلہ عمر بن رسلان البلقینیؒ فی شرح الترمذی: حاصل الخلفات فی تعیین البیض تسعة اقوال" حافظؒ نے اقول ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں "تنت: بقی قول آخر" پھر آگے انہوں نے دسواں قول بھی ذکر کیا ہے، دیکھئے فتح الباری (ج ۴ ص ۱۹۸) باب صیام البیض ثلاث عشر و رابع عشر و

و خمس عشرۃ ۱۲ مرتب

عن ابی ذر قال : قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم : من صام من کل
شهر ثلاثۃ ایام فذلک صیام الدھر فانزل اللہ تبارک وتعالیٰ تصدیق
ذلک فی کتابہ ” مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ امْثَالِهَا “ الیوم بعشرۃ ایام :
کبھی ایسا ہوا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے کوئی حکم ارشاد فرمایا اس کی تائید میں باری
تعالیٰ نے آیت نازل فرمادی ، اور کبھی ایسا ہوا کہ آپ نے کسی شخص کے سامنے آیت پڑھی اور وہ یہ
سمجھ گیا کہ یہ آیت ابھی نازل ہوئی ہے ۔ یہاں حدیث باب میں بھی دونوں احتمال موجود ہیں ۔
سنن نسائی کی روایت سے دوسرے احتمال کی تائید ہوتی ہے ” عن ابی ذر قال : قال
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم : من صام ثلاثۃ ایام من الشهر فقد صام
الدھر کلہ ، ثم قال : صدق اللہ فی کتابہ : ” مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ
امْثَالِهَا “ واللہ اعلم
(از مرتب عفی عنہ)

بَابُ مَا جَاءَ فِي فَضْلِ الصَّوْمِ

قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم : اِنَّ رَبَّکُمْ یَقُولُ : کلَّ حَسَنَةٍ بَعَشْرٍ
امْثَالِهَا اِلٰی سَبْعِمِائَةٍ ضَعْفٍ ، وَالصَّوْمُ لِيْ وَاَنَا اُجْزِیْ بِہٖ : یہ حدیث قدسی ہے ،
یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ ” الصوم لی “ کا کیا مطلب ہے اور صوم کی کیا خصوصیت ہے کہ
اس کی نسبت باری تعالیٰ نے اپنی طرف فرمائی ، ورنہ دوسری عبادات بھی تو اللہ تعالیٰ ہی
کے لئے ہیں ؟ نیز یہ بھی سوال پیدا ہوتا ہے کہ ” وَاَنَا اُجْزِیْ بِہٖ “ کس لئے کہا گیا جبکہ ہر قسم
کی عبادات کی جزا باری تعالیٰ ہی دیں گے ؟ اس کی متعدد توجیہات کی گئی ہیں :
① روزہ ایک ایسی عبادت ہے جس میں ریاء کا دخل نہیں جبکہ اس کے مقابلہ میں دوسری تمام
عبادات ظاہرہ میں ریاء کا خطرہ ہے ، حکاکہ المازریؒ ونقلہ عیاضؒ عن ابی عیینہؒ ،
اس لئے بطور خاص اس کی نسبت باری تعالیٰ نے اپنی طرف فرمائی ۔
② ” اَنَا اُجْزِیْ بِہٖ “ کا مطلب یہ ہے کہ اس کے ثواب کی مقدار اور اس کی وجہ سے

ہونے والی تضيفِ حسنات کو میں ہی جانتے والا ہوں جبکہ دوسری عبادات ایسی ہیں جن کی جزا کا باری تعالیٰ کے بعض بندوں کو بھی علم ہے گویا روزے کی جزا بھی باری تعالیٰ کے ساتھ خاص ہے اور اس کی مقدار کا علم بھی ، حکاہ ابو عبیدؓ عن ابن عیینہؓ ۔

③ ”الصوم لی“ کا مطلب یہ ہے کہ ”الصوم أحب العبادات إلی“ والمقدم عندی؛
 ④ ”الصوم لی“ میں نسبت تعظیم کے لئے ہے جیسا کہ کہا جاتا ہے ”بیت اللہ“ اگرچہ تمام گھر باری تعالیٰ ہی کے ہیں ۔

⑤ طعام اور دوسری شہوات سے استغناء صفات باری تعالیٰ میں سے ہے ، جب بندہ روزہ رکھتا ہے اور مفطرات ثلاثہ سے بچتا ہے تو ان صفات کی وجہ سے بندہ کو باری تعالیٰ سے خصوصی قرب حاصل ہو جاتا ہے ، چونکہ روزہ اس قرب کا ذریعہ ہوتا ہے اس لئے فرمایا گیا ”الصوم لی“ یعنی ”الصوم سبب التقرب إلی“

⑥ اکل و شرب سے استغناء اور بے نیازی صفات ملائکہ میں سے ہے ، جو خدا کی مقرب مخلوق ہے ، مؤمن جب روزہ رکھتا ہے تو وہ ملائکہ کے مشابہ ہونے کی بنا پر باری تعالیٰ کا مقرب ہو جاتا ہے ۔

⑦ روزہ ایک ایسی عبادت ہے جو باری تعالیٰ کے لئے خاص ہے اور اس میں بندہ کیلئے کسی قسم کا کوئی حظ نہیں قالہ الخطابیؒ ، ہکذا نقلہ عیاضؒ وغیرہ ۔

⑧ روزہ ایک ایسی عبادت ہے جو کسی غیر اللہ کے حق میں نہ کی گئی ہے نہ کی جاتی ہے ، بخلاف الصلوٰۃ والصدقۃ والطواف ونحو ذلك ۔

⑨ روزہ کے سوا جتنی عبادات ہیں وہ قیامت کے دن کفارہ نہیں گی اور ان کے ذریعہ بندوں کے واجب الادا حقوق چکائے جائیں گے ، یہاں تک کہ یہ تمام عبادات ختم ہو جائیں گی اور صرف روزہ باقی رہ جائے گا اس وقت روزہ کو بقیہ واجب الادا حقوق کا کفارہ نہیں بنایا جائے گا بلکہ باری تعالیٰ اصحاب حقوق کو اپنی جانب سے بدلہ عطا فرمادیں گے اور اس کو روزہ کے بدلہ میں جنت میں داخل کر دیا جائے گا ، اسی لئے فرمایا گیا ”الصوم لی وأنا أحبزی بہ“

⑩ روزہ ایک ایسی مخفی عبادت ہے جس پر سوائے باری تعالیٰ کے کوئی مطلع نہیں ہوتا یہاں تک کہ وہ فرشتوں سے بھی مخفی رہتا ہے اور ”کراما کاتبین“ کے لکھنے میں بھی نہیں آتا یہ

لے مذکورہ تمام توجیہات اور ان سے متعلق مزید تفصیل کیلئے دیکھئے ”فتح الباری“ ج ۳ ص ۹۱ تا ص ۹۴ باب فضل الصوم ۱۲

پھر ”أنا أجنی به“ کا مطلب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ روزہ کی جزا ہلا واسطہ ملائک ہم خود دیں گے جبکہ دوسری تمام عبادات کی جزا میں فرشتوں کا واسطہ ہوگا یہ

والصوم جنة من النار یعنی روزہ مومن کے لئے ڈھال بن جائے گا اور عذابِ نار سے بچاؤ کا ذریعہ ہوگا حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ میں یہ سمجھتا تھا کہ روزہ قیامت کے دن حقیقتہً ڈھال کی صورت میں ہوگا اور صائم کے لئے بچاؤ ہوگا پھر مجھے اپنی اس رائے کی تائید میں ایک روایت بھی مل گئی جو صحیح ابن حبان میں حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے جس میں احوالِ برنخ کا بیان کرتے ہوئے ارشاد ہے ”فإذا كان مؤمناً كانت الصلاة عند رأسه و الزكوة عن يمينه والصوم عن شماله وفعل المعروف من قبل رجله فيقال له : اجلس، فيجلس“

ولخلوف فم الصائم أطيب عند الله من ريح المسك اس کی تشریح پیچھے ”باب ما جاء في السواك للصائم“ کے تحت گزر چکی ہے۔

وإن جهل على أحدكم جاهل وهو صائم فليقل : إني صائم؛ حافظ زین الدین عراقیؒ فرماتے ہیں کہ اس جملہ کے مطلب کے بارے میں علماء کے تین اقوال ہیں؛ ایک یہ کہ روزہ دار اپنی زبان سے کہے ”إني صائم“ (حتیٰ يعلم من یجهل أنه

۱۔ یہ توجیہ حکیم الامت حضرت تھانوی قدس سرہ نے بیان فرمائی ہے۔ دیکھئے دعواتِ عبدیت جلد ہفتم کا تیسرا وعظ ”الصوم“ — ۱۲ مرتب

۲۔ کافی معارف السنن (ج ۶ ص ۱۳۰) ۱۲ م

۳۔ فتح الباری (ج ۳ ص ۱۸۸) کتاب الجنائز، باب ما جاء في عذاب القبر۔ نیز صحیح ابن خزمیہ میں حضرت عثمان غنیؓ سے روایات ہیں کہ ابن ابی العاصؓ سے مروی ہے ”قال : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : الصيام جنة من النار كجنة أحدكم من القتال“ الترغيب والترهيب (ج ۲ ص ۸۳۰ رقم ۱۳) الترغيب في الصوم مطلقاً و ما جازئاً

۴۔ اس لفظ سے متعلق مفصل تحقیق کے لئے دیکھئے عمود العینی (ج ۱ ص ۲۵۸) باب فضل الصوم ۱۲ م

۵۔ اختلف في كون الخلوف أطيب عند الله من ريح المسك مع أنه سبحانه وتعالى منزّه عن استطابة الروائح إذ ذاك من صفات الحيوان ومع أنه يعلم الشيء على ما هو عليه على أوجه — راجع لتفصيل الوجه فتح الباری (ج ۴ ص ۹۰) باب فضل الصوم ۱۲ م

معتصم بالصيام عن اللغو والرفث والجهل)۔

دوسرا قول یہ ہے کہ یہ بات وہ اپنے دل میں کہے اور اُسے سمجھائے کہ جہالت کا جواب جہالت سے دیکر مجھے اپنے روزہ کو خراب نہ کرنا چاہئے۔

تیسرا قول یہ ہے کہ فرض روزہ میں زبان سے کہنا چاہئے اور نفلی روزہ میں دل میں۔

اور امام شافعیؒ کے نزدیک حدیث کو دونوں معانی پر محمول کیا جائے گا یعنی صائم کو یہ

بات اپنی زبان سے بھی کہنی چاہئے اور اپنے دل سے بھی ۱۔ واللہ اعلم

(از مرتب عفی عنہ)

بَابُ مَا جَاءَ فِي صَوْمِ الدَّهْرِ

عن أبي قتادة قال: قيل: يا رسول الله! كيف بمن صام الدهر؟

صوم الدهر کے تین مفہوم ہیں:

① پورے سال روزے رکھنا، جس میں ایام منہیہ بھی داخل ہوں، یہ باتفاق

ناجائز ہے۔

② ایام منہیہ کو چھوڑ کر سال کے باقی تمام دنوں میں روزے رکھنا، یہ جمہور

کے نزدیک جائز ہے لیکن خلافِ اولیٰ ہے۔

۱۔ یہ تمام تفصیل عمدۃ القاری (ج ۱۰ ص ۲۵۸) باب فضل الصوم سے ماخوذ ہے ۲۔ مرتب

۳۔ قال القاضي وغيره: وذہب جماہیر العلما رالی جوازہ (ای صوم الدهر) اذالم یصم الايام المنی عنہا ہی العیدان والتشریق وذہب الشافعیؒ ان سرد الصیام اذا فطر العیدین والتشریق لا کرہۃ فیہ بل ہوسحب بشرط ان لا یلحقہ ضرر ولا یفوت حقاً فان تضرر اذ فطر حقاً فمکروہ، کذا فی شرح النووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۶۵) باب النہی عن صوم الدهر لمن تضرر بہ الخ، وراجعہ لدلائل الشافعیۃ۔

اسحاق بن راہویہ، ظاہریہ اور ایک روایت کے مطابق امام احمدؒ کے نزدیک ایام منہیہ کو چھوڑ کر

مبھی صوم دہر مکروہ ہے بلکہ ابن حزمؒ کے نزدیک تو حرام ہے۔ دیکھئے فتح الباری (ج ۳ ص ۱۹۳) باب حق

الاہل فی الصوم۔ اور "المغنی" (ج ۳ ص ۱۶۷) فی بحث صوم الدهر۔ امام ابو یوسفؒ سے بھی اس کی

کراہت منقول ہے۔ بدائع الصنائع (ج ۲ ص ۷۹) کتاب الصوم، فصل واما شرائطہا فنوعان ۱۲ مرتب عفی عنہ

③ صوم داؤد علیہ السلام یعنی ایک دن روزہ رکھنا اور ایک دن افطار کرنا یہ باتفاق افضل اور مستحب ہے ۱۱

قال: لا صام ولا أفطر (أد) قال: لم يصم ولم يفطر ۱۲ ایسے شخص کا عدم افطار تو ظاہر ہے ہی، لیکن اس میں اختلاف ہے کہ ”لا صام“ کا کیا مطلب ہے؟ اس کی کئی توجہیں کی گئی ہیں۔

ایک یہ کہ یہ حدیث اپنی حقیقت پر محمول ہے یعنی شریعت کی جانب سے صائم الدہر پر عدم صیام کا حکم جب لگے گا جب وہ ایام منہی عنہا میں بھی روزے رکھے، لیکن اگر کوئی شخص ان ایام خمسہ میں افطار کرے تو اس کے حق میں یہ کراہت نہ ہوگی، نقلہ الترمذی و قال: هكذا روى عن مالك وهو قول الشافعي قال احمد واسحاق نحو من هذا ۱۳۔ اس توجیہ کا حاصل یہ ہے کہ نہی ایام خمسہ منہی عنہا کی وجہ سے ہے ۱۴ دوسری توجیہ یہ کی گئی ہے کہ ”لا صام“ کا حکم اس شخص کے لئے ہے جس کو مسلسل روزے رکھنے سے کمزوری اور ضرر کے لاحق ہونے کا اندیشہ ہو یا اس کے روزے رکھنے سے کسی کے حق میں کمی آتی ہو۔

تیسری توجیہ یہ کی گئی ہے کہ دائم روزہ رکھنے سے روزہ کا مقصود جو ریاضت کسر نفس

۱۱ مکافی ردایہ عبد اللہ بن عمرو فی الباب الآتی (باب ماجاء فی سرد الصیام) قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: افضل الصوم صوم آخی داؤد، کان یصوم یوماً ویفطر یوماً (ج ۱ ص ۱۲۶) ۱۲

۱۲ یہ تفصیل معارف السنن (ج ۶ ص ۱۳۲) اور ان شروح حدیث سے ماخوذ ہے جنکے حوالے ابھی ابھی لکھے جا چکے ہیں، مزید تشریح کے لئے بھی انہی کتب کی مراجعت کی جائے ۱۳ مرتب

۱۳ مسلم میں حضرت عبد اللہ بن عمرو کے واقعہ میں یہ الفاظ مروی ہیں ”لا صام من صام الأبد (ج ۱ ص ۳۶۶) باب النہی عن صوم الدہر ۱۴ مرتب

۱۴ یہاں سے آخر باب تک کی شرح مرتب کی تحریر کردہ ہے ۱۵ لیکن علامہ بنوریؒ اس توجیہ کے بارے میں فرماتے ہیں ”وہو غیر صحیح، فإن الصیام المنہیۃ خارجہ عن

حدیث الباب وکراہت تحریرنا بلا خلاف“ معارف السنن (ج ۶ ص ۱۳۴) ۱۲

ہے حاصل نہ ہوگا ، وجہ یہ ہے کہ جب کسی کام کی عادت ہو جاتی ہے تو اس میں کلفت و مشقت باقی نہیں رہتی یہ واللہ اعلم ۔

صوم وصال اور صوم دہر میں فرق

بعض حضرات صوم دہر اور صوم وصال میں کوئی فرق نہیں کرتے اور صوم وصال کا

مطلب بھی وہی بتاتے ہیں جو صوم دہر کا ہے یعنی سال کے تمام دنوں میں روزے رکھے جائیں اور راتوں کو افطار کیا جائے یہ

لیکن راجح یہ ہے کہ ان دونوں کی حقیقتیں مختلف ہیں ، چنانچہ علامہ عینیؒ فرماتے ہیں ”ہما حقیقتان مختلفتان ، فإن من صام یومین أو أكثر ولم یفطر لیلتهما فهو مواصل وليس هذا صوم الدهر ، ومن صام عمرة وأنظر جمیع لیلایہ فهو صائم الدهر وليس بمواصل“

بَابُ مَا جَاءَ فِي سِرِّ الصَّوْمِ

اس باب سے امام ترمذیؒ کا مقصد ”سر صوم“ (پے درپے روزے رکھنا) اور ”صوم دہر“ میں عدم تلازم کو بیان کرنا ہے ۔

عن أنس بن مالك أنه سئل عن صوم النبي صلى الله عليه وسلم قال: كان يصوم من الشهر حتى يرى أنه لا يريد أن يفطر، ويفطر حتى يرى أنه

یہ تمام تفصیل عمدۃ القاری (ج ۱۱ ص ۹۲ ، باب حق الأهل فی الصوم) سے ماخوذ ہے ، نیز دیکھئے شرح نووی

علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۶۵) باب النہی عن صوم الدهر ۱۲

۳ چنانچہ فتاویٰ عالمگیریہ میں ہے ”وکیرو صوم الوصال وهو أن يصوم السنة كلها ولا يفطر في الأيام المنہی عنہا“ (ج ۱ ص ۲۰۱) الباب الثالث فیما یکرہ للعائم وما لا یکرہ ۔ نیز دیکھئے بدائع الصنائع (ج ۱ ص ۷۹) کتاب الصوم ، فصل وأما شرائطها فتوعان ۔ البتہ بدائع میں راجح قول بھی جو متن میں آ رہا ہے ۔ چنانچہ علامہ کاسانیؒ فرماتے ہیں ”فسر أبو یوسف ومحمد رحمہما اللہ الوصال بصوم یومین“

۴ عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۹۰) باب صوم الدهر ۱۲ ۵ شرح باب الذم مرتب ۱۲

۶ سر در دن من سر دأ سر ادا سر دأ : الصوم ، پے درپے روزے رکھنا ۱۲

لَا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنْهُ شَيْءٌ فَكُنْتَ لَا تَشَاءُ أَنْ تَسَاهَا مِنْ اللَّيْلِ مَصْلِيًّا إِلَّا رَأَيْتَهُ
مَصْلِيًّا وَلَا نَاسِمًا إِلَّا رَأَيْتَهُ نَاسِمًا ۚ مطلب یہ ہے کہ آپ پے درپے روزے بھی
رکھتے تھے اور بسا اوقات مسلسل افطار بھی کرتے تھے، اسی طرح رات کو آپ نماز بھی پڑھتے
تھے اور سوتے بھی تھے، چنانچہ دیکھنے والے کے لئے آپ کو صیام و افطار اور قیام و نيام
ہر حال میں دیکھنا ممکن تھا۔

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَفْضَلُ الصَّوْمِ صَوْمُ أُخْتِي دَاوُدَ،
كَانَ يَصُومُ يَوْمًا وَيَفْطُرُ يَوْمًا وَلَا يَفْطُرُ إِذَا لَاقِيَ ۚ آخری جملہ (لَا يَفْطُرُ) غالباً
نفل روزوں کی دوسری صورتوں کے مقابلہ میں افضلیت صوم داؤدی کی وجہ بیان کرنے کے لئے
لایا گیا ہے، اس لئے کہ صوم دہرے ضعف کا احتمال ہے اور ضعف کی وجہ سے جہاد میں کمزوری
ہوگی لہذا روزے موافق سنت رکھنے چاہئیں تاکہ جہاد جیسی عظیم عبادت سے محرومی بھی نہ ہو اور
ایک دن چھوڑ کر دوسرے دن روزہ رکھنے سے جہاد نفس بھی متحقق ہو جائے جیسا کہ سیدنا حضرت
داؤد علیہ السلام کی سنت بھی یہی تھی۔ واللہ اعلم۔ (از مرتب)

بَابُ مَا جَاءَ فِي كَرَاهِيَةِ الصَّوْمِ يَوْمَ الْفِطْرِ وَيَوْمَ النَّحْرِ

نَهَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ صِيَامَيْنِ، صِيَامِ يَوْمِ الْأَضْحَى
وَيَوْمِ الْفِطْرِ ۚ یوم الفطر میں روزہ کی ممانعت اس لئے ہے کہ یہ مسلمانوں کی عید ہے اور رمضان
کے ختم ہونے پر افطار کا دن بھی ہے جبکہ عید الاضحیٰ نیز دوسرے ایام تشریق میں روزوں کی ممانعت

۱۔ شرح باب از مرتب ۱۲

۲۔ چنانچہ اسی باب میں حضرت عبدالرحمن بن عوفؓ کی روایت موجود ہے قال: شہدت عمر بن الخطابؓ
فی یوم نحر بدأ بالصلاة قبل الخطبة ثم قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم ينهى عن صوم يذین الیومین،
أما یوم الفطر ففطرکم من صومکم وعید للمسلمین وأما یوم الاضحیٰ فکلوا من لحم نسککم ۱۲ مرتب

اس لئے ہے کہ یہ ایام حق تعالیٰ کی جانب سے اپنے مسلمان بندوں کی ضیافت کے دن ہیں اور روزے رکھنے سے اس ضیافت سے اعراض لازم آتا ہے جو یقیناً ناشکری اور محرومی کی بات ہے۔ واللہ اعلم (از مرتب)

بَابُ مَا جَاءَ فِي كَسَائِهِ صَوْمِ أَيَّامِ التَّشْرِيقِ

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: يَوْمُ عَرَفَةَ وَيَوْمُ النَّحْرِ وَأَيَّامُ

لہ چنانچہ ہمیشہ ہڈی سے مرہی ہے۔ "قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: أيام التشريق أيام أكل وشرب" نیز کعب بن مالک اپنے والد سے نقل کرتے ہیں "أنه حدثه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم بعثه داود بن الحذثان أيام التشريق، فنادى أنه لا يدخل الجنة إلا مؤمن وأيام منى أيام أكل وشرب" صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۶۰) باب تحریم صوم أيام التشريق وبيان أنها أيام أكل وشرب ۱۲ مرتب عفی عنه

تہ پھر اگر کوئی شخص یوم الفطر یا یوم الاضحیٰ کے روزہ کی نذر مان لے یا کسی متعین دن کے روزہ کی نذر مان لے اور وہ متعین دن اتفاقاً یوم الفطر یا یوم الاضحیٰ میں آجائے تو اس کا کیا حکم ہوگا؟ نیز افعال شرعیہ نبی کے وارد ہونے کے بعد معتبر و مشروع رہتے ہیں یا نہیں؟ ان کی تفصیل کے لئے دیکھئے فتح الباری (ج ۳ ص ۲۰۸ و ۲۰۹) باب صوم یوم الفطر۔ وعمدة القاری (ج ۱ ص ۱۰۹ و ۱۱۰) باب صوم یوم الفطر اور معارف السنن (ج ۶ ص ۱۱۰) میں دیکھا کہ ایام المعدادات وایام منی وہی الحادی عشر والثانی عشر والثالث عشر من ذی الحجۃ وسمیت ایام التشريق لأن لحوم الأضاحی تشرق فیہا ای تشرق الشمس، وإضافتها إلى منی لأن الحاج فیہا فی منی، وقیل: لأن الہدی لا ینحر حتی تشرق الشمس، وقیل لأن صلاة العید عند شروق الشمس اول یوم منہا فصارت ہذہ الأيام تبعاً یوم النحر وبذلک یضد قول من یقول یوم النحر منہا، وقال ابو حنیفۃ: التشريق التکبیر ویر الصلوۃ، واختلفوا فی تعیین ایام التشريق والأصح أنها ثلاثہ أيام بعد یوم النحر، وقال بعضهم: بل أيام النحر، وعند ابی حنیفۃ و مالک وأحمد لا یدخل فیہا الیوم الثالث بعد یوم النحر۔ کذا فی عمدة القاری (ج ۱ ص ۱۱۳) باب صیام ایام التشريق ۱۲ مرتب

۳۳ قال ابن عبد البر فی التہمید: لا یوجد ذکر عرفة فی غیر ہذا الحدیث، قال العراقی: وہو اشکال، وہی أيام أكل وشرب، ویوم عرفة لیس كذلك، قال: ویجاب بوجہین: الأول أنه یفضل علی أيام التشريق فقط أو علیہا مع یوم النحر بخلاف عرفة۔ الثانی: ما قالہ فی حجة الوداع أو قال بحق الحاج، لأن الأفضل فی حقہ الافطار یوم عرفة، وما تسمیہ عیداً فلا مانع منہ اھ۔ کذا فی قوت المغتزی — انظر معارف السنن (ج ۶ ص ۱۶۱) ۱۲ مرتب

التشریق عیدنا اهل الاسلام دھي ايام اكل وشرب“ ايام تشریق کے روزوں کے بارے میں متعدد اقوال ہیں۔

ایک یہ کہ ان ايام میں روزے رکھنا مطلقاً ممنوع ہے، امام ابوحنیفہؒ کا یہی مسلک ہے، امام احمدؒ کی ایک روایت بھی اسی کے مطابق ہے، امام شافعیؒ کا قول جدید بھی یہی ہے اکثر شافعیہ کے نزدیک فتویٰ بھی اسی قول پر ہے، حسن بصریؒ، عطاءؒ، لیث بن سعدؒ کا بھی یہی مسلک ہے، حضرت علیؒ اور حضرت عبداللہ بن عمروؓ سے بھی یہی منقول ہے۔

دوسرا قول یہ ہے کہ ان ايام میں روزے مطلقاً جائز ہیں، شافعیہ میں سے ابواسحاق مروزیؒ اسی کے قائل ہیں، ابن المنذرؒ نے حضرت زبیر بن العوامؓ اور حضرت ابوطلحہؓ کا مسلک بھی یہی نقل کیا ہے، وحکاہ ابن عبد البرؒ عن بعض اهل العلم أيضاً۔

تیسرا قول یہ ہے کہ اس تمتع کے لئے ان دنوں میں روزے رکھنا جائز ہے جس کو ”ھدی“ میسر نہ ہو اور ايام تشریق سے پہلے اس نے عشرہ ذی الحجہ میں وہ تین روزے بھی نہ رکھے ہوں جو (بعد کے سات روزوں کے ساتھ مل کر) دم تمتع کا بدل ہوتے ہیں۔ امام مالکؒ، امام اوزاعیؒ اور اسحاق بن راہویہؒ کا یہی مسلک ہے، امام شافعیؒ کا قول قدیم بھی یہی ہے (لیکن مزنیؒ کہتے ہیں کہ امام شافعیؒ نے اس قول سے رجوع کر لیا تھا) امام احمدؒ کی بھی ایک روایت یہی ہے، عروہؒ، حضرت ابن عمرؓ اور حضرت عائشہؓ کا مسلک بھی یہی ہے۔

مختصر یہ کہ بعض حضرات کے نزدیک ان ايام میں روزوں کا مطلقاً جواز ہے جبکہ بعض حضرات کے نزدیک صرف دم تمتع کے روزوں کا جواز ہے، ان کے بالمقابل حضرات حنفیہ ان ايام میں روزوں کے مطلقاً عدم جواز کے قائل ہیں۔

قائلین جواز کا استدلال حضرت عائشہؓ کے عمل سے ہے ”عن هشام أخبرني ألي

له علامہ عینیؒ نے اس بارے میں نوا قوال ذکر کئے ہیں، من یرد التفصیل فلیراجع العمدة (ج ۱۱ ص ۱۱۳)

باب صیام ايام التشریق ۱۲ مرتب

مصحح بخاری (ج ۱ ص ۲۶۸) باب صیام ايام التشریق ۱۲ م

كانت عائشة تصوم أيام منى وكان أبوها يصومها " نیز حضرت عائشہؓ اور حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے " قال له يُرَخَّصُ في أيام التشريق أن يُصُومَ إِلَّا لِمَنْ لَمْ يَجِدِ الْمَدَىٰ "۔

حنفیہ کا استدلال احادیث نہیں سے ہے جو مطلق اور عام ہیں اور جن میں متمتع وغیرہ کی کوئی تخصیص نہیں، اور جہاں تک حضرت عائشہؓ وغیرہ کے عمل کا تعلق ہے وہ ان مرفوع، قولی اور محرم احادیث کے مقابلہ میں حجت نہیں ہو سکتا بالخصوص جبکہ وہ مجمل اور غیر معلوم السبب ہے۔ واللہ اعلم۔
(بنیادات من المصائب)

بَابُ مَا جَاءَ فِي ذِكْرِ رَاهِيَةِ الْحِجَامَةِ لِلصَّائِمِ

عن رافع بن خديج عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: أنظر الحاجم والمحجوم " روزہ کی حالت میں حجامت (پچھنے لگانے یا لگوانے) کے بارے میں تین مذاہب ہیں :

۱۔ آی ابوہشام یعنی عروۃ، بعض نسخوں میں "وكان أبوہ يصومها" کے الفاظ آئے ہیں، اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ حضرت عائشہؓ کے والد یعنی حضرت ابو بکر صدیقؓ بھی ان دنوں میں روزے رکھتے تھے، دیکھئے بخاری (ج ۱ ص ۲۶۸، حاشیہ شیخ احمد علی سہارنپوری رقم ۵) ۱۲ مرتب

۲۔ بخاری (ج ۱ ص ۲۶۸)۔ نیز بخاری ہی میں اسی مقام پر حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے "قال: الصائم لمن تمتع بالعمرة إلى الحج إلى يوم عرفة، فإن لم يجد هدياً ولم يهيم، صام أيام منى" ۱۲ مرتب
۳۔ دیکھئے طحاوی (ج ۱ ص ۳۶۳ تا ۳۶۵) کتاب مناسک الحج، باب المتمتع الذي لا يجد هدياً ولا يصوم في العشر ۱۲ مرتب

۴۔ البتہ حضرت ابن عمرؓ اور حضرت عائشہؓ کے قول "لم يرخَّص في أيام التشريق أن يُصُومَ إِلَّا لِمَنْ يَجِدُ الْمَدَىٰ" سے پھر بھی اعتراض واقع ہو سکتا ہے اس لئے کہ غیر مددک بالقیاس ہونے کی وجہ سے یہ قول مرفوع کے درجہ میں ہوگا
۵۔ ہذا ملخص ما في العمدة للعيني (ج ۱ ص ۱۱۳) باب صيام أيام التشريق، والفتح للمافظ (ج ۴ ص ۲۱۰ و ۲۱۱)، والمغني (ج ۲ ص ۱۶۳) مسئلۃ: قال: وفي أيام التشريق هم، والمعارف

للبنوري (ج ۶ ص ۱۵۹ و ۱۶۰) ۱۲ مرتب

امام احمدؒ اور امام اسحاقؒ وغیرہ کے نزدیک وہ مفسد صوم ہے اگرچہ ایسے شخص پر قضاء تو واجب ہے، کفارہ نہیں ہے، ان حضرات کا استدلال حدیثِ باب سے ہے۔
 امام اوزاعیؒ، حسن بصریؒ، محمد بن سیرینؒ اور مسروقؒ کے نزدیک حجامت مفسد صوم نہیں البتہ مکروہ ہے۔
 امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور جمہور کے نزدیک حجامت سے نہ روزہ ٹوٹتا ہے اور نہ عمل مکروہ ہے۔

۱۔ وعن عطاء قال: علي من احتجم وهو صائم في شهر رمضان القضاء والكفارة، وروى عن جماعة من الصحابة أنهم كانوا يجتھون ليلاً، منهم ابن عمرؓ، والي موسى الأشعريؓ وأنس بن مالكؓ۔ معالم السنن للخطابی فی ذیل المختصر للسندري (ج ۳ ص ۲۴۲) باب فی الصائم یحتجم (تحت رقم ۲۳۶۶) ۱۲ مرتب
 ۲۔ ان حضرات کا مسلک علامہ خطابیؒ نے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا ہے "وكان مسروق والحسن وابن سيرين لا يرون للصائم أن يحتجم، وكان الاوزاعي يكره ذلك" (حوالہ بالا)
 اس میں امام اوزاعیؒ کے مسلک کے بارے میں کراہت کی تصریح ہے جبکہ دوسرے حضرات کے بارے میں یہ تصریح نہیں، اور "لا يرون للصائم أن يحتجم" کے الفاظ سے کراہت احتیاج بھی مفہوم ہو سکتی ہے اور عدم جواز احتیاج بھی، علامہ خطابیؒ نے ان حضرات کے مسلک کو قائلین عدم جواز احتیاج کے مسلک سے ذرا عیب دیا۔
 نقل کیا ہے جو قرینہ کراہت ہے، لیکن ان کے مسلک کے فوراً بعد "وكان الاوزاعي يكره ذلك" کہنا قرینہ عدم کراہت ہے۔

علامہ عینیؒ نے مسروقؒ اور محمد بن سیرینؒ کو قائلین عدم جواز میں سے شمار کیا ہے۔ عمدۃ (ج ۱ ص ۳۹) باب ۳۹ البتہ ابن رشدؒ نے بدایۃ المجتہد (ج ۱ ص ۲۱۲، الرکن الثانی دہو الإمساک) میں امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور سفیان ثوریؒ کا مسلک نقل کیا ہے کہ حجامت مفسد صوم نہیں البتہ مکروہ ہے، اس نقل پر تبصرہ کیلئے دیکھئے أوجز المسالك (ج ۳ ص ۴۵) حجامۃ الصائم
 ۳۔ دیکھئے مختصر سنن ابی داؤد (ج ۳ ص ۲۴۳) باب فی الصائم یحتجم۔ نیز حضرت سعد بن ابی وقاصؓ، حسین بن علیؓ، عبداللہ بن مسعودؓ، عبداللہ بن عباسؓ، عبداللہ بن عمرؓ، انس بن مالکؓ، زید بن أرقمؓ، ابن زیدؓ حضرت عائشہ اور أم سلمہ رضی اللہ عنہم سے یہی مسلک مروی ہے، نیز عطاء بن یسارؓ، قاسم بن محمدؓ، عکرمہؓ، زید بن اسلمؓ، ابراہیم نخعیؓ، سفیان ثوریؓ، امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کا بھی یہی مسلک ہے۔ عینی (ج ۱ ص ۳۹) باب الحجامة والقی للصائم ۱۲ مرتب

جمہور کا استدلال اگلے باب (باب ماجاء من الرخصة في ذلك) میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے ہے " قال : احتجم رسول الله صلى الله عليه وسلم و هو محرم صائم " نیز بھیجے " باب ماجاء في الصائم بذرعه القى " کے تحت حضرت ابوسعید خدریؓ کی مرفوع روایت گزر چکی ہے " ثلاث لا يفتن الصائم الحجامة والقيء والاحتلام "۔

جہاں تک حدیث باب " افطر الحاجم والمحجوم " کا تعلق ہے جمہور کی جانب سے اس کے متعدد جوابات دئے گئے ہیں۔

ایک یہ کہ اس میں " افطر " کا دأْن یفطر کے معنی میں ہے اور اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ عمل صائم کو افطار کے قریب کر دیتا ہے ، " حاجم " کو اس لئے کہ وہ خون چوستا ہے ، جس میں خون کے حلق میں چلے جانے کا خطرہ ہے اور " محجوم " کو اس لئے کہ اس کو حجامت کی وجہ سے بہت زیادہ ضعف طاری ہو جاتا ہے۔

اس کا دوسرا جواب امام طحاویؒ نے دیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ یہاں " الحاجم والمحجوم " میں الف لام عہد کا ہے اور اس سے مراد دو مخصوص آدمی ہیں جو روزے میں حجامت کے دورا غیبت کر رہے تھے ان کے بارے میں آپؐ نے فرمایا " افطر الحاجم والمحجوم " یعنی حاجم اور محجوم دونوں کا روزہ ٹوٹ گیا ، اور روزہ ٹوٹنے سے مراد روزہ کے ثواب کا ضائع ہو جانا ہے اور اس ضیاع ثواب کی علت حجامت نہیں بلکہ غیبت تھی ، امام طحاویؒ نے اپنے جواب کی تائید میں ایک روایت بھی پیش کی ہے " عن أبي الأشعث الصنعاني قال : إنما

۱۔ یہ روایت صحیح بخاری میں ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے " أن النبي صلى الله عليه وسلم احتجم وهو محرم و احتجم وهو صائم (ج ۱ ص ۲۶۰) باب الحجامة والقيء للصائم ۱۲ م

۲۔ حنابلہ نے اس حدیث کے دو جواب دئے ہیں ، ان سے متعلق تفصیل کے لئے دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۱۷۱ و ۱۷۲) باب ماجاء من الرخصة في ذلك ۱۲ مرتب

۳۔ سنن ترمذی (ج ۱ ص ۱۱۹) ۱۲ م

۴۔ دیکھئے عمدة القاری (ج ۱ ص ۳۹) باب الحجامة والقيء للصائم ، معارف السنن (ج ۶ ص ۱۶۳) ۱۲ م

۵۔ طحاوی (ج ۱ ص ۲۹۵ و ۲۹۶) باب الصائم یحتجم ۱۲ م

قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم : أفطر الحاجم والمحجوم لأنهما كانا یغتایان " لیکن اس میں یزید بن ربیعہ دمشق ضعیف ہے۔

اس کا تیسرا جواب امام شافعیؒ وغیرہ نے دیا ہے وہ یہ کہ یہ حدیث منسوخ ہے جس کی دلیل حضرت شہاد بن اوسؒ کی ایک روایت ہے جو خود امام شافعیؒ نیز امام بیہقیؒ نے سند صحیح کے ساتھ ذکر کی ہے " قال : كنت مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم زمن الفقم ، فرأی رجلاً یحتجم لثمان عشرة خلت من شهر رمضان ، فقال : وهو أخذ بیدی أفطر الحاجم والمحجوم " اس سے معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ ارشاد فتح مکہ کے موقعہ پر فرمایا تھا ، دوسری طرف حضرت ابن عباسؓ یہ فرماتے ہیں " احتجم رسول اللہ ﷺ وهو محرم صائم " اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے محرم ہونے کی حالت میں حضرت ابن عباسؓ آپ کے ساتھ صرف حجۃ الوداع کے موقعہ پر رہے ہیں ، جس کا مطلب یہ ہے کہ ان کی حدیث کا واقعہ (یعنی " احتجم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

۱۔ قال شیخ البیہقی : ویزید بن ربیعہ ضعیف غیر واحد ، وقال البخاری : منکر الأحادیث ، وقال النسائی : متروک ، کما فی " الفقم " ولكن قال أبو مسهر : کان یزید بن ربیعہ فقیہاً غیر متهم ، ما شکر علیہ أنه ادرك أبا الأشعث ولكن أخشى علیہ سوء الحفظ والوهم . قال ابن عدی : أرجو أنه لا بأس به کما فی " المیزان " کذا

فی المعارف (ج ۶ ص ۱۶۵) ۱۲ مرتب

۲۔ راجع کتاب الأم (ج ۲ ص ۱۰۸) حجامۃ الصائم ۱۲ مرتب

۳۔ اللفظ للشافعیؒ فی " الأم " (ج ۲ ص ۱۰۸)۔

امام بیہقیؒ نے یہ روایت اس طرح نقل کی ہے " عن شہاد بن اوس قال : مررت مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی ثمان عشرة خلت من شهر رمضان ، فأبصر رجلاً یحتجم فقال : أفطر الحاجم والمحجوم " سنن کبیری

(ج ۴ ص ۲۶۵) باب الحدیث الذی روی فی الإفطار بالحجامۃ ۱۲ مرتب

۴۔ ترمذی (ج ۱ ص ۱۲۶ و ۱۲۷) باب ما جاز من الرخصة فی ذلک ۱۲ م

۵۔ أوجز المسالك (ج ۳ ص ۴۶) حجامۃ الصائم ۱۲ م

وہو محرم صائم“ حدیث باب سے دو سال بعد کا ہے، لہذا حضرت ابن عباسؓ کی مذکورہ حدیث حضرت رافع بن خدیجؓ کی حدیث باب کے لئے ناسخ ہوگی۔

چوتھا جواب یہ دیا گیا ہے کہ ”أفطر الحاجم والمحجوم“ درحقیقت ایک شہ ہے کہ حالتِ صوم میں حجامت نہ کی جائے کیونکہ اس عمل سے انسان کو کمزوری بہت زیادہ لاحق ہو جاتی ہے اور روزہ میں انشراح باقی نہیں رہتا۔ اور یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ نماز کے بارے میں فرمایا گیا ”قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يقطع الصلاة المرأة والحمد والكلب“ اس توجیہ کی تائید صحیح بخاری کی ایک روایت سے بھی ہوتی ہے ”سئل انس بن مالك رضي الله عنه أكننت تكروهون الحجامه للصائم؟ قال: لا إلا من أجل الضعف“ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم

۱۔ خلاصہ یہ کہ شہاد بن ادیسؓ کی مذکورہ روایت میں ”كنت مع النبي صلى الله عليه وسلم زمن الفتح“ کے الفاظ اس پر دال ہیں کہ ”أفطر الحجام والمجوم“ کا جملہ آپؐ نے شہ میں فتح مکہ کے موقع پر فرمایا تھا اور ”احتجم رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو محرم صائم“ میں حضرت ابن عباسؓ رضی اللہ عنہما کے بیان سے ماخوذ ہے، اس لئے لا محالہ آپؐ کا یہ دوسرا عمل پہلے کے لئے ناسخ ہوگا ۱۲ مرتب

۲۔ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۹۷) باب سترۃ المصلى ۱۱۲

۳۔ (ج ۱ ص ۲۶۰) باب الحجامة والقی للصائم ۱۱۲

۴۔ یہ جواب مذکورہ تشریح کے ساتھ صراحتہ کسی کتاب میں نہ مل سکا، غالباً یہ حضرت شاہ صاحب کے کلام سے ماخوذ ہے، دیکھئے فتح الملہم (ج ۳ ص ۲۳۹) کتاب الحج، باب جواز الحجامة للمحرم اور معارف السنن (ج ۶ ص ۱۶۶ و ۱۶۷) ۱۲ مرتب

۵۔ حجامت للصائم سے متعلق تفصیلی مباحث کے لئے دیکھئے،

(۱) طحاوی (ج ۱ ص ۲۹۵ تا ۲۹۷) باب للصائم یحتم (۲) بدایۃ المجتہد (ج ۱ ص ۲۱۲ و ۲۱۳) الرکن الثانی وہو الامساک

(۳) عمدة القاری (ج ۱ ص ۲۷ تا ۳۱) باب الحجامة والقی للصائم

(۴) فتح الملہم (ج ۳ ص ۲۳۷ تا ۲۴۰) کتاب الحج، باب جواز الحجامة للمحرم

(۵) اوجز المسالک (ج ۳ ص ۳۵ و ۳۶) حجمة الصائم

(۶) معارف السنن (ج ۶ ص ۱۶۲ تا ۱۷۳) باب ما جاز فی کراہیۃ الحجامة للصائم، اور باب ما جاز من الرخصة فی ذلك

بَابُ مَا جَاءَ فِي ذِكْرِ رَاهِيَةِ الْوَصَالِ فِي الصَّيَامِ

عَنْ أَنَسٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لَا تَوَاصِلُوا،
قَالُوا: فَإِنَّكَ تَوَاصِلُ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: إِنِّي لَسْتُ كَأَحَدِكُمْ،
صَوْمٌ وَصَالٌ كَيْسَ فِيهِمْ فَقِيهٌ كَاخْتِلَافٍ هِيَ۔

ایک یہ کہ وصال مکروہ ہے، امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ، سفیان ثوریؒ، امام احمدؒ
اور جمہور کا مسلک یہی ہے، امام شافعیؒ کی بھی ایک روایت یہی ہے، حضرت علیؓ، حضرت ابوہریرہؓ،
حضرت ابوسعیدؓ اور حضرت عائشہؓ کا بھی یہی مسلک ہے۔

دوسرا مسلک یہ ہے کہ صوم وصال ممنوع اور حرام ہے، امام شافعیؒ کا اصل مسلک یہی
ہے (کما نصّی ہو فی الأم) مالکیہ میں سے ابن عربیؒ نیز اہل ظاہر بھی اسی کے قائل ہیں۔
تیسرا مسلک یہ ہے کہ جو شخص وصال پر قدرت رکھتا ہو اس کے لئے صوم وصال جائز
ہے ورنہ حرام ہے، اسحاق بن راہویہؒ اور مالکیہ میں سے ابن وضاحؒ اسی کے قائل ہیں

۱۲ شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ

۱۲ جس کا مفہوم یہ ہے ”باب ما جاء في صوم الدهر“ کے تحت بیان کیا جا چکا ہے کہ دو یا زیادہ دن تک انظار کئے
بغیر روزہ رکھنے کو صوم وصال کہا جاتا ہے، کما نثرہ الحافظ ابن الاثیر الجزریؒ وابن قدامة الموفقؒ والبدیع العینیؒ
وغیرہم، کما فی المعارف (ج ۶ ص ۱۷۵)۔

وَأَمَّا وَصَالُ الصَّوْمِ إِلَى السَّحْرِ فَيُزَالِمَةُ بِلَا كَرَاهِيَةٍ لِحَدِيثِ ”الصَّحِيحِينَ“ كَمَا سَبَقَ (۱) حَدِيثُ أَبِي سَعِيدٍ أَنَّهُ سَمِعَ
النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: لَا تَوَاصِلُوا، فَأَيْكُمُ أَرَادَ أَنْ يَوَاصِلَ فَلْيَوَاصِلْ حَتَّى السَّحْرِ أَلْفَ بَخَارِي — ج ۱ ص ۲۶۳ —
باب الوصال، مسلم میں یہ روایت احقر کو نہ مل سکی البتہ سنن ابی داؤد میں بھی یہ روایت آئی ہے — ج ۱
ص ۳۲۲ — باب فی الوصال — م) قال ابن تیمیہ: وهو مستحب، وهو مذہب احمد واسحاق وابن المنذر و
ابن خزيمة وجماعة من المالكية، كَمَا فِي الْفَتْحِ وَالْعَمْدَةِ، وَمِنْ الشَّافِعِيَّةِ مَنْ قَالَ: إِنَّ هَذَا لَيْسَ بِوَسَالٍ، وَلَمْ يَذْكُرْهُ
الْحَنَفِيَّةُ لَانْفِيَاءً وَلَا إِشْبَاقًا — معارف السنن (ج ۶ ص ۱۷۶) ۱۲ مرتب

۱۲ ثم الكراهية للتنزيه كما هو المتبادر من هنا وهو المصرح في كتبنا وكتب المالكية، كَذَا فِي مَعَارِفِ السُّنَنِ

(ج ۶ ص ۱۷۵ و ۱۷۶) ۱۲

نیز امام احمدؒ سے بھی یہ مسلک مروی ہے۔

ان ربی يطعمنی ویسقینی ” اکثر حضرات نے اس حدیث کے یہ معنی بیان کئے ہیں کہ حق تعالیٰ آپ کو قوت عطا فرمادیتے تھے اور طعام و شراب سے مستغنی کر دیتے تھے اسی لئے آپ کے لئے وصال جائز تھا، گویا ”یطعمنی ویسقینی“ کے حقیقی معنی مراد نہیں بلکہ مجازی معنی یعنی قوت مراد ہیں۔

بعض حضرات نے فرمایا کہ اس جملہ کے حقیقی اور ظاہری معنی مراد ہیں یعنی باری تعالیٰ کی جانب سے اعزاز و اکرام کے طور پر آپ کو کھلا یا بھی جاتا تھا اور پلا یا بھی جاتا تھا۔

۱۔ ہذا ملخص ما فی الفتح للحافظ (ج ۴ ص ۱۷۷ و ۱۷۸) باب الوصال، والعمدة للعینی (ج ۱۱ ص ۷۱ و ۷۲) باب الوصال، والمغنی لابن قدامة (ج ۳ ص ۱۷۱ و ۱۷۲) الثالث فی بحث الوصال، والمعارف للبہوری (ج ۶ ص ۱۷۵ و ۱۷۶)۔

نبی النبی صلی اللہ علیہ وسلم الامۃ عن الوصال وثبت عنہ فیہ بأن ربی يطعمنی ویسقینی .
واحادیث النہی نحو عشرة واستدل بجموعہا علی أن الوصال من خصائصہ صلی اللہ علیہ وسلم . کذا فی معارف السنن (ج ۶ ص ۱۷۵ و ۱۷۶) بتغیر لیسیر من المرتب ۱۲
۲۔ ولتعقب بأنہ لا یكون صیاماً فضلاً عن أن یكون وصلاً، وأجیب بأن المفطر الطعام المعتاد دون ما کان علی سبیل خرق العادة للکرامة۔

علامہ ابن قدامہؒ فرماتے ہیں: والاول أظهر لو جہین:
احدہما أنه لو طعم وشرب حقیقۃ لم یکن مواسلاً، وقد اقرہم علی قولہم انک تو اصل۔
والثانی أنه قد روی أنه قال: ”انی اظل یطعمنی ربی ویسقینی“ وهذا یقتضی أنه فی النہار، ولا یجوز الاکل فی النہار، ولا لغیرہ۔

المغنی (ج ۳ ص ۱۷۱) الثالث فی الوصال۔

لیکن جن حضرات نے ”یطعمنی ویسقینی“ کے حقیقی معنی کو راجح قرار دیا ہے وہ یہ کہتے ہیں کہ روزہ کے لئے مفطر طعام معتاد ہے، اور طعام غیر معتاد نہ مفطر ہے نہ وصال کے لئے محل، خواہ دن میں ہو یا رات میں، اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا چونکہ دوسرے عالم تھے قائم ہو جاتا تھا اور اسی عالم میں اکل و شرب پایا جاتا تھا اس لئے افطار کا حکم نہ لگتا تھا جیسے مثلاً روزہ دار اگر خواب میں عورت سے محبت کرے (باقی حاشیہ صفحہ ۶۱۹)

”یطعنی ویسقلنی“ کی شرح کرتے ہوئے حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں ”کیفیتہ مفوضۃ الی صاحب الشریعة فلا نخوض فیہا۔“

درودی عن عبد اللہ بن الزبیرؓ اَنَّهُ کان یو اصل لایام ولا یفطر^۱ اور صحابیات میں حضرت ابوسعیدؓ کی بہن بھی وصال کی قائل تھیں، نیز تابعین میں سے عبدالرحمن بن ابی نعم، عامر بن عبداللہ بن الزبیرؓ، ابراہیم بن یزید تیمیؓ اور ابو جوزارؓ بھی صوم وصال پر عمل کرتے تھے۔

صوم وصال کی نہی کے ثابت ہونے کے باوجود ان حضرات کا صوم وصال پر عمل کرنا شاید اس لئے ہو کہ انہوں نے نہی کو ”ارشاد“ پر محمول کیا ہو اَفَادَہُ الشَّيْخُ الْأَنْوَرُ^۲
واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم (از مرتب)

اور انزال ہو جائے تو روزہ نہیں ٹوٹتا حالانکہ باعتبار ظاہر کے روزہ ٹوٹ جانا چاہئے، بالکل اسی طرح جہاں کھانا مفطر تھا وہاں آپ کھاتے نہ تھے اور جہاں کھاتے تھے وہ مفطر نہیں۔ واللہ اعلم، کافی بعض اُمالی حکیم الامتہ الشیخ التھانوی رحمۃ اللہ علیہ السنن الترمذی ومعارف السنن للبنوری (ج ۶ ص ۱۷۶) ۱۲ مرتب عافاہ اللہ

حاشیہ صفحہ ۵۸۴

۱۔ حکذا نقل الشیخ البنوری فی ”معارفہ“ (ج ۶ ص ۱۷۶) ۱۲

۲۔ روی ابن ابی شیبہ بإسناد صحیح عنہ اَنَّهُ کان یو اصل خمسة عشر یوما کذا فی ”الفتح“، للحافظ (ج ۳ ص ۱۷۷) ۱۲

درودی عن عمر ایضاً اَنَّهُ کان یو اصل الی یومین وثلاثہ (کما قالہ الشیخ الانور)۔ قال الشیخ البنوری: و لم أجِدْ عن عمر الفاروق صوم الوصال فیما عندی من کتب الحدیث والسیرۃ والتاریخ، واللہ اعلم، کذا فی معارف السنن (ج ۶ ص ۱۷۷) ۱۲ مرتب عافاہ اللہ۔

۳۔ معارف السنن (ج ۶ ص ۱۷۷)، نیز ان حضرات کا استدلال حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت سے بھی ہو قال: نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن الوصال فی الصوم، فقال رجل من المسلمین: اَینک تو اصل یا رسول اللہ! قال: وَاَینک مثلی؟ اِنِّی اَبِیتُ لِرَبِّی ویسقلنی، فلما ابوا ان یتہوا عن الوصال واصل ہم یوما ثم رأوا الهلال، فقال: لو تاخر لزدتکم کالتشکیل لہم من ابوا ان یتہوا۔ (صحیح بخاری۔ ج ۱ ص ۲۶۳۔ باب التشکیل لمن اکثر الوصال) چنانچہ حافظ فتح الباری (ج ۳ ص ۱۷۷) ۱۲ مرتب عافاہ اللہ۔

۴۔ (ج ۳ ص ۱۷۷) ۱۲۔ باب الوصال، میں لکھتے ہیں: ”ومن جمہم ماسی آتی فی الباب الذی بعدہ اَنَّهُ صلی اللہ علیہ وسلم واصل بأصحابہ بعد لہی، فلو کان لہی للتحريم لما أقربہم علی فعلہ فعلم اَنَّهُ أراد بالہی الرحمة لہم والتخفيف عنہم كما صرح بہ عائشہ فی حدیثہا (اُنّی نہایم)

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْجَنْبِ يَدْرِكُهُ الْفَجْرُ وَهُوَ يَدْرِكُ الصَّوْمَ

أَخْبَرَنِي عَائِشَةُ وَأُمُّ سَلَمَةَ زَوْجَا النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَدْرِكُهُ الْفَجْرُ وَهُوَ جَنْبٌ مِنْ أَهْلِهِ ثُمَّ يَغْتَسِلُ فَيَصُومُ : حَدِيثُ بَابِ كَيْفَ عُمُومُ كَيْفَ بَنَاءُ بِرَأْسِهِ أَرْبَعَةٌ أَوْ جَمْعُهَا سَبْعٌ بَابُ كَيْفَ قَاتِلٌ هِيَ كَيْفَ جَنَابَتُ رُؤُوسِهِ كَيْفَ مَنَافِي نَهَيْسُ خَوَاهُ رُؤُوسُهُ فَرَضُ هُوَ يَنْقَلُ طُلُوعُ فَجْرِ كَيْفَ بَعْدُ فَوْرًا غَسَلُ كَرَلَى يَأْتَا خَيْرُ كَرَلَى ، پھر یہ تاخیر خواہ عمدًا ہو یا نسیانًا یا نیند کی وجہ سے یہ

۱۲ شرح باب از مرتب

۱۲ و بہ قال علی وابن مسعود وزید بن ثابت وأبو الدرداء وأبو ذر وعبد اللہ بن عمر وعبد اللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہم ، وقال أبو عمر : انه الذی علیہ جماعة فقہاء الامصار بالعراق والحجاز أئمة الفتوی بالامصار ماکہ والوحیفۃ والشافعی والثوری والأوزاعی واللیث وأصحابہم وأحمد وإسحاق وأبو ذر وابن علیہ و ابو عبیدہ و داؤد وابن جریر الطبری و جماعة من اہل الحدیث ۔

علامہ عینی نے اس مسئلہ میں کل سات اقوال نقل کئے ہیں ، ایک تو وہی جس کی تفصیل بیان ہوئی ، یقیناً اقوال کی تفصیل یہ ہے :

(۲) اَنَّهُ لَا يَصِحُّ صَوْمٌ مِنْ أَصْحَابِ جَنْبٍ مُطْلَقًا ، وَبِهِ تَالِ الْفَضْلُ بْنُ عَبَّاسٍ وَأَسَامَةُ بْنُ زَيْدٍ وَأَبُو بَرَّةٍ ثُمَّ رَجَعَ أَبُو بَرَّةٍ عَنْهُ .

(۳) التَّفَرُّقَةُ بَيْنَ أَنْ يُؤْخِرَ الْغَسْلَ عِلْمًا بِجَنَابَتِهِ أَمْ لَا ، فَإِنْ عُلِمَ وَأَخْرَجَهُ عَمْدًا لَمْ يَصِحْ ، وَالْأَصَحُّ رُؤُوسُهُ طَلُوعُ وَرُؤُوسُهُ بْنُ الزَّيْرِ وَأَبُو إِسْحَاقٍ ، وَقَالَ صَاحِبُ الْإِكْمَالِ : وَمِثْلُهُ عَنْ أَبِي بَرَّةٍ .

(۴) التَّفَرُّقَةُ بَيْنَ الْفَرْضِ وَالنَّقْلِ ، فَلَا يَجْزِي فِي الْفَرْضِ وَجْزِيَةٌ فِي النَّقْلِ ، رُؤُوسُهُ عَنْ أَبِي إِسْحَاقٍ أَيْضًا حَكَاهُ صَاحِبُ الْإِكْمَالِ عَنْ أَحْسَنَ الْبَصَرِيِّ ، وَحُكِيَ أَبُو عَمْرٍو عَنْ أَحْسَنَ بْنِ حِمْزٍ أَنَّهُ كَانَ يَسْتَحِبُّ لِمَنْ أَصْبَحَ جَنْبًا فِي رَمَضَانَ أَنْ يَقْفِيَهُ وَكَانَ يَقُولُ : فَيَصُومُ الرَّجُلُ تَصَوُّعًا فَإِنْ أَصْبَحَ جَنْبًا فَلَا قَضَاءَ عَلَيْهِ ۔

(۵) أَنَّ تِمَّ صَوْمَهُ ذَلِكَ الْيَوْمَ وَيَقْفِيَهُ ، رُؤُوسُهُ عَنْ سَالِمِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ وَأَحْسَنَ الْبَصَرِيِّ أَيْضًا وَعَطَّارُ بْنُ أَبِي رَاحٍ .

(۶) أَنَّهُ لَيْسَتْ بِتَحْبِ الْقَضَاءِ فِي الْفَرْضِ وَدُونَ النَّقْلِ ، حَكَاهُ فِي الْأَسْتِذْكَارِ عَنْ أَحْسَنَ بْنِ صَالِحٍ بْنِ حِمْزٍ ۔

(۷) أَنَّهُ لَا يَسْطَلُّ صَوْمَهُ إِلَّا أَنْ تَطْلُعَ عَلَيْهِ شَمْسٌ قَبْلَ أَنْ يَغْتَسِلَ وَيُصَلِّيَ ، فَيَسْطَلُّ صَوْمَهُ ، قَالَ ابْنُ حَزْمٍ بَنَاءُ عَلَى مَا فِيهِ

فِي أَنَّ الْمُعْصِيَةَ عَمْدًا تَبْطُلُ الصَّوْمَ — كَذَا فِي الْعُمْدَةِ لِلْعَيْنِ (ج ۱ ص ۶) بَابُ الْعَامِّ بِصَبْحٍ جَنْبًا (بَاقِي حَاشِيَةِ صَفْحَةِ ۶۲۱)

ارشاد باری تعالیٰ ”فَالْتَنَّ بِأَشْرَوْهِنَّ وَأَتَّبَعُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَكُلُوا
وَأَشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ
اتَّمُوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ“ سے بھی یہی ثابت ہوتا ہے کہ جنبی اگر صبح ہونے کے بعد
غسل کرے تو اس کا روزہ صحیح ہو جائے گا، کیونکہ جب مفطرات ثلاثہ کی صبح صادق تک اجازت
دے دی گئی تو جو شخص بالکل آخر شب میں محبت کرے گا تو وہ ظاہر ہے کہ صبح صادق کے بعد ہی غسل
کرے گا، معلوم ہوا کہ جنابت اور روزہ میں کوئی منافات نہیں۔

نیز حضرت عائشہؓ سے مروی ہے ”أَنَّ رَجُلًا قَالَ لِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ
وَسَلَّمَ وَهُوَ وَقَفَ عَلَى الْبَابِ وَأَنَا أَسْمَعُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! إِنِّي أَصْبِحُ جُنْبًا
وَأَنَا أُرِيدُ الصِّيَامَ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: وَأَنَا أَصْبِحُ

قال الشيخ السنوري: ومع رجوع أبي هريرة عن القول بعدم صحة الصوم كما هو مخرج في رواية مسلم (ج ۱ ص ۲۵۳)
وم ۳۵۴، باب صوم موم من طلع عليه الفجر وهو جنب - م (التي هي أدنى رواية في الباب (أي رواية أبي بكر:
سمعت أبا هريرة يقول في قصة من أدركه الفجر جنباً فلا يصوم قال: فذكرت ذلك لعبد الرحمن بن
الحارث لأبيه فأنكر ذلك فأنطلق عبد الرحمن وأنطلقت معي حتى دخلنا على عائشة وأم سلمة رضي الله عنهما
فصاها عبد الرحمن عن ذلك قال: فكتبا هما قالت كان النبي صلى الله عليه وسلم يصح جنباً من غير حلم ثم يصوم، قال:
فأنطلقنا حتى دخلنا على مروان، فذكر ذلك لعبد الرحمن، فقال مروان: عزمت عليك إلا ما ذهبت إلى أبي هريرة
فردت عليه ما يقول قال: فجننا أبا هريرة وأبو بكر حاضر ذلك كله، قال فذكر لعبد الرحمن، فقال أبو هريرة:
أها قالتاه لك؟ قال: نعم، قال: هما أعلم، ثم رد أبو هريرة ما كان يقول في ذلك إلى الفضل بن عباس،
فقال أبو هريرة: سمعت ذلك من الفضل ولم أسمع من النبي صلى الله عليه وسلم، قال: فرجع أبو هريرة عما كان
يقول في ذلك الحديث، قلت لعبد الملك: أألتا في رمضان؟ قال كذلك يصح جنباً من غير حلم ثم يصوم - م)
وقد بقي على مقالة أبي هريرة تلك بعض التابعين كما نقله الترمذي (في الباب - م) فقال: ”وقد قال قوم من التابعين:
إذا أصبح جنباً يقضي ذلك اليوم - م) ثم ارتفع الخلاف واستقر الإجماع على خلافه كما جزم به النووي (في شرحه
لصحيح مسلم - ج ۱ ص ۳۵۴ - باب صوم موم من طلع عليه الفجر وهو جنب - م) وأما ابن دقيق العيد فيقول: سار ذلك
إجماعاً أو كالأجماع - كذا في معارف السنن (ج ۶ ص ۱۷۹) بزيادة من المرتب - وإن شئت التفصيل فراجع للمعارف ۱۲

جنباً وأنا أريد الصيام فأغتسل وأصوم ، فقال له الرجل : يا رسول الله !
إنك لست مثلنا ، قد غفر الله لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر فغضب
رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال : إني لأرجو أن أكون أخشاكم بالله
واعلمكم بما أتقته والله أعلم (از مرتب)

بَابُ مَا جَاءَ فِي إِجَابَةِ الصَّائِمِ الدَّعْوَةَ

إِذَا دُعِيَ أَحَدُكُمْ إِلَى طَعَامٍ فَلْيَجِبْ فَإِنْ كَانَ صَائِمًا فَلْيُصَلِّ يَعْنِي
الدَّعَاءَ . حدیث اس پر دال ہے کہ اگر روزہ دار کو دعوت دی جائے تو اسے وہ دعوت قبول
کرنی چاہئے پھر اگر داعی پر اس کا روزہ شاق نہ ہو تو اس کچھ اپنا روزہ پورا کر لینا چاہئے مرنہ فطار کر لینا چاہئے

لہ روایہ مالک فی الموطا۔ واللفظہ۔ (ص ۲۲۸ و ۲۲۹) ما جاری فی صیام الذی یصح جنباً ، و مسلم فی صحیحہ
(ج ۱ ص ۳۵۴) باب صحۃ صوم من طلع علیہ الفجر و ہو جنب ، و ابو داؤد فی سننہ (ج ۱ ص ۳۲۴ و ۳۲۵) باب
من أصبح جنباً فی شہر رمضان ۔

اعلم أن الأحادیث فی هذا الباب فیہا اختلاف وتعارض كما يتضح من روايات الصحاح والسنن . راجع
للتفصیل معارف السنن (ج ۶ ص ۱۷۹ و ۱۸۰) ۱۲ مرتب عافاه الله

۱۲ شرح باب از مرتب ۱۲

تہ ابو حنیفہ و مالک و الشافعی و اکثر من أنه لا یصلی علی غیر الانبیاء استقلالاً وکن تبعاً ، و عند احمد جائز ، و فی روایۃ عنہ
مکرہ ، و ہی روایۃ عن مالک ایضاً ، قال عیاض : و الذی آمل إلیہ قول مالک و سفیان ، و ہو قول المحققین من
المشکمین و الفقہار ، قالوا : یذکر غیر الانبیاء بالرضا و الغفران و الصلاة علی غیر الانبیاء یعنی استقلالاً لم یکن من الأمر

المعروف ، و انما أحدثت فی دولۃ بنی ہاشم۔ ہذا ملخص ما فی "الفتح" (ج ۱۱ ص ۱۴۶ و ۳ ص ۲۸۶) و العمدة (ج ۴ ص ۴۴۹)
(۴۴۹) وقد توسع صاحب الفتح فی البحث ، فیراجع کذا فی معارف السنن (ج ۶ ص ۱۸۳) ۱۲ مرتب عافاه الله

۱۲ جیسا کہ سنن دارقطنی کی ایک مرسل روایت اس پر دال ہے "عن ابراہیم بن عبید قال صنع ابو سعید الخدری طعاماً
قد دعا النبی صلی اللہ علیہ وسلم و اصحابہ ، فقال رجل من القوم : إني صائم ، فقال له رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صنع

لک اُخوک و تکلف لک اُخوک ، اُفطر و صم یوماً مکاتہ" (ج ۲ ص ۱۷۷ ، رقم ۲۴) تبیین النیۃ من السیل و غیرہ و قبل
باب القبلة للصائم)۔ اس مرسل سے متعلق تفصیل کیلئے دیکھئے اظہار السنن (ج ۱ ص ۱۴) باب عازا للولیۃ الی ایام ان لم یکن فخر

۱۲ جیسا کہ سنن دارقطنی کی ایک مرسل روایت اس پر دال ہے "عن ابراہیم بن عبید قال صنع ابو سعید الخدری طعاماً قد دعا النبی صلی اللہ علیہ وسلم و اصحابہ ، فقال رجل من القوم : إني صائم ، فقال له رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صنع لک اُخوک و تکلف لک اُخوک ، اُفطر و صم یوماً مکاتہ" (ج ۲ ص ۱۷۷ ، رقم ۲۴) تبیین النیۃ من السیل و غیرہ و قبل باب القبلة للصائم)۔ اس مرسل سے متعلق تفصیل کیلئے دیکھئے اظہار السنن (ج ۱ ص ۱۴) باب عازا للولیۃ الی ایام ان لم یکن فخر

فإن الضیافة عنہ (یہ حکم نقلی روزہ کا ہے نہ کہ فرض روزوں کا)۔

پھر حدیث باب میں فلیصل کی تفسیر بعض حضرات نے ”دعا“ سے کی ہے کما فی الباب، بلکہ معجم طبرانی میں حضرت ابن مسعود کی روایت میں اس کی تصریح ہے یعنی ”وإن کان صائماً فلیصل بالبرکۃ“

علامہ طبری فرماتے ہیں ”فلیصل“ سے مراد نماز پڑھنا ہے، جیسا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی ام سلیم کے گھر میں ایسا ہی کیا۔ واللہ اعلم

۱۔ و سبق تفصیل فی ”باب افطار الصائم المتطوع“ ۱۲

۲۔ کما یظهر من روایۃ عائشۃ عند الطبرانی فی الأوسط قالت: دخلت علی امرأة فأتیتها بطعام، فقالت: إني صائمة، فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم: آمن قنار رمضان؟ قالت: لا، قال: فأفطری۔ ومن روایۃ ابن عمر عنہ فی البکیر قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: إذا دخل أحدکم علی أخیه المسلم، فأراد أن یفطر فلیفطر إلا أن یکون ذلک من رمضان أو قنار رمضان أو نذر (قال البیہقی) وفيه بقیۃ بن الولید وهو مدلس۔۔۔ مجمع الزوائد (ج ۳ ص ۲۰۱) باب فمیں نزل بقوم فأراد الصوم ۱۲ مرتب

۳۔ ستن أبی داؤد (ج ۱ ص ۳۳۴) فی الصائم یدعی الی الولیۃ میں یہ روایت ”ہشام عن ابن سیرین“ کے طریق سے مروی ہے وہاں ہشام نے بھی ”فلیصل“ کی تفسیر ”دعا“ سے کی ہے، چنانچہ امام ابوداؤد لکھتے ہیں: قال ہشام: والصلاة الدعاء ۱۲ مرتب

۴۔ معارف السنن (ج ۶ ص ۱۸۱) قال شیخ البیہقی: ثبتت تفسیر مرفوعاً، وفي حدیث أبی ہریرۃ فی الباب ایضاً ”فلیقل إني صائم“ بدل ”فلیصل“ فیظہر أن المراد أن یعتذر له بصومہ ثم یدعی له بالخیر والبرکۃ، لیکون جبراً لفوائده من کل جہۃ۔ المصدر نفسه ۱۲ مرتب

۵۔ مرقاة المفاتیح (ج ۴ ص ۳۰۹) باب بلا ترجمۃ قبل باب لیلة القدر ۱۲ مرتب
۶۔ چنانچہ بخاری میں حضرت انس سے مروی ہے ”قال: دخل النبی صلی اللہ علیہ وسلم علی أم سلیم فاستبرو سمن فقال: أعبداً وامنکم فی سقائہ وتمرکم فی دعائہ فإنی صائم ثم قام إلی ناحیۃ من البیت فصلى غیر المكتوبۃ فدعا لأم سلیم وأهل بیتہا“ (ج ۱ ص ۲۶۶) باب من زار قومًا فلم یفطر عندہم۔

لیکن علامہ بخاری فرماتے ہیں: ”ومن فسرقوله ”فلیصل“ آی: فلیصل کعتین، مستدلاً بحديث أنس فی الصحیحین من قصۃ أم سلیم فبیہد، وكيف بین الحدیثین فرق فإِنَّه صلی اللہ علیہ وسلم لم یکن مدعو فی حدیث أنس فلا وجه

معارف السنن (ج ۶ ص ۱۸۲) معارف السنن (ج ۶ ص ۱۸۲) معارف السنن (ج ۶ ص ۱۸۲) معارف السنن (ج ۶ ص ۱۸۲)

إِذَا دُعِيَ أَحَدُكُمْ وَهُوَ صَائِمٌ فَلْيَقُلْ إِلَى صَائِمٍ

اس باب کی دونوں حدیثوں کا حاصل یہ ہے کہ نفلی روزہ دعوت قبول نہ کرنے کا غرض نہیں، البتہ اس دعوت کی وجہ سے روزہ ختم کرنے اور افطار کرنے یا نہ کرنے کا حکم مقتضائے حال کے مطابق ہوگا، پھر اگرچہ نفلی عبادات میں اختصار افضل ہے، تب بھی مدعو کو چاہئے کہ وہ داعی کو اپنے روزہ کے بارے میں بتا دے تاکہ داعی کیلئے باعث تکلیف ورنہش نہ ہو۔ واللہ اعلم

(از مرتب)

بَابُ مَا جَاءَ فِي ذِكْرِ أَهِيَّةِ صَوْمِ الْمَرْأَةِ إِلَّا بِإِذْنِ زَوْجِهَا

عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : لا تصوم المرأة وزوجها شاهداً يوماً من غير شهر رمضان إلا بإذنه ۚ جمہور کے نزدیک یہ ممانعت تحریمی ہے، لیکن اس کے باوجود اگر اس نے روزہ رکھ لیا تو روزہ درست ہو جائے گا اگرچہ گنہگار ہوگی، پھر بعض شافعیہ کے نزدیک یہ کراہت تحریمی نہیں، مالکیہ میں سے مہلب نے بھی اس نہی کو حسن میں ثمرت سے متعلق قرار دے کر کراہت تنزیہی پر محمول کیا ہے۔

پھر اگر عورت شوہر کی اجازت کے بغیر روزہ رکھ لے تو شوہر اسے روزہ توڑنے پر مجبور کر سکتا ہے اگرچہ ایسا کرنا خلاف ادلیٰ اور روزہ کی حرمت کے منافی ہے۔ واللہ اعلم

(از مرتب)

۱۔ کذا حكاہ القاری عن بعضہم — معارف السنن (ج ۶ ص ۱۸۲) ۱۲ مرتب

۲۔ شرح باب از مرتب ۱۲

۳۔ وسبب التحريم ان ملزوج حق الاستمتاع بها في كل وقت — معارف السنن (ج ۶ ص ۱۸۳) ۱۲ م

۴۔ هذا كلام ملخص ما افاده النووي ثم الحافظان ابن حجر في الفتح والبدراطيني في العمدة (۹-۴۸۳)

کذا فی معارف السنن (ج ۶ ص ۱۸۳) ۱۲ مرتب



بَابُ مَا جَاءَ فِي تَأْخِيرِ قِضَاءِ رَمَضَانَ

عن عائشة قالت: ما كنت أقتضى ما يكون علي من رمضان إلا في شعبان حتى توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم. وادّوا ظاهري^۱ کے نزدیک قضا روزوں میں تعجل و جب ہے یہاں تک کہ عید کے اگلے ہی دن سے قضا روزوں کی ادائیگی ضروری ہے۔ لیکن حدیث باب ان کے خلاف حجت ہے۔ جمہور کے نزدیک قضا روزوں میں تعجل واجب نہیں اگرچہ افضل و مستحب ہے، البتہ اگلے رمضان کے شروع ہونے تک ان روزوں کی ادائیگی ضروری ہے اور اس سے زیادہ تاخیر جائز نہیں، پھر اگر کسی شخص نے قضا روزوں کو بغیر کسی عذر کے اگلے رمضان سے بھی موخر کر دیا تو جمہور کے نزدیک قضا کے ساتھ فدیہ (طعام مسکین لکل یوم) بھی واجب ہے، لیکن امام ابو حنیفہ^۲، ابراہیم نخعی^۳ کے نزدیک صرف قضا ہی واجب ہے فدیہ نہیں، امام شافعی^۴ کی بھی ایک روایت یہی ہے واللہ اعلم (از مرتب)

بَابُ مَا جَاءَ فِي ذِكْرِ أَهِيَةِ مُبَالِغَةِ الْإِسْتِثْقَاءِ لِلصَّائِمِ

قلت: يا رسول الله! أخبرني عن الوضوء؟ قال: أسبغ الوضوء واخلل بين الأصابع وبالغ في الاستنشاق إلا أن تكون صائماً^۵ روزے

۱ شرح باب از مرتب ۳

۲ یہ تمام تفصیل ”المغنی“ لابن قدامہ (ج ۳ ص ۱۴۴ و ۱۴۵، مسأله: قال فان لم تمت المفطرة لم) اور علامہ نووی^۶ کی شرح صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۶۱ و ۳۶۲، باب جواز تاخیر قضا رمضان لم) اور معارف السنن (ج ۶ ص ۱۸۴ و ۱۸۵) سے ماخوذ ہے۔ فراجعہا لمزید التفصیل ۱۲ مرتب عافاہ اللہ

۳ اگلے سے پیوستہ باب ”باب ما جاء في قضا الحائض الصيام دون الصلاة“ ہے جس میں حضرت عائشہ کی حدیث ”کنا نحيف على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم نظرنيا امرنا بقضا الصيام ولا يأمرنا بقضا الصلوة“ مروی ہے، مسئلہ مذکورہ فی الحدیث سے متعلقہ بحث درس ترمذی جلد اول ابوالطہارۃ ”باب ما جاء في الحائض انہا لا تقضي الصلاة“ کے تحت گزر چکی ہے، نیز دیکھئے معارف السنن (ج ۱ ص ۴۴۱ تا ۴۴۴) اور ”المغنی“ لابن قدامہ (ج ۱ ص ۳۰۶ و ۳۰۷، باب الحیف، اور (ج ۳ ص ۱۴۲) مسأله: قال: واذا حاضت المرأة أو نفست أفطرت

کی حالت میں مبالغہ فی الاستثنا سے اس لئے روکا گیا ہے کہ اس سے پانی کے دماغ یا حلق تک پہنچنے کا خطرہ ہوتا ہے، اسی سے فقہاء نے یہ اصول مستنبط کیا ہے کہ اگر کوئی چیز جو ب دماغ یا جو ب بطن تک پہنچ جائے تو وہ مفسد موم ہوتی ہے۔
اس اصول سے ہمارے زمانے کے دو مسئلے متعلق ہیں، پہلا مسئلہ تدخین کا ہے اور دوسرا مسئلہ انجکشن کا۔

مسئلہ تدخین | جہاں تک تدخین یعنی دھوپ کو دماغ تک پہنچانے کا تعلق ہے اس کے مفسد موم ہونے میں کوئی شبہ نہیں، چنانچہ حقہ اور سگریٹ وغیرہ اسی بنا پر مفسد ہیں کہ ان کے ذریعہ دھواں جو ب بطن اور جو ب دماغ تک پہنچا یا جاتا ہے۔

روزہ میں انجکشن کا شرعی حکم | انجکشن کے بارے میں علماء عصر کا اختلاف رہا ہے لیکن راجح اور مفتی بہ قول یہ ہے کہ وہ مفسد موم نہیں ہے جس کی وجہ مختصراً یہ ہے کہ روزہ اس وقت فاسد ہوتا ہے جبکہ کوئی چیز جو ب بطن یا جو ب دماغ تک پہنچائی جائے کما یقتضا۔

لہ انظر معارف السنن (ج ۶ ص ۱۸۹)۔ وفيه: ان دخول الدخان الدماغ غير مفسد ولكن ادخاله مفسد، كما ذكر في "الدر المختار" وغيره ۱۲ مرتب

۱۲ اسی بات کو حضرت مفتی اعظم پاکستان رحمۃ اللہ علیہ مزید وضاحت کے ساتھ اس طرح تحریر فرماتے ہیں،
”ڈاکٹروں سے تحقیق کرنے اور تجربہ سے یہ بات ثابت ہوئی کہ انجکشن کے ذریعہ دوا جو ب عروق میں پہنچائی جاتی ہے، اور خون کے ساتھ شریانوں یا وریدوں میں اس کا سریان ہوتا ہے، جو ب دماغ یا جو ب بطن میں براہ راست دوا نہیں پہنچتی، اور فساد موم کے لئے مفسر کا جو ب دماغ یا جو ب بطن میں منقذاصل کے ذریعہ پہنچنا ضروری ہے، کسی عضو کے جو ب میں یا عروق (شریانوں اور وریدوں) کے جو ب میں پہنچنا مفسد موم نہیں، لہذا انجکشن کے ذریعہ جو دوا بدن میں پہنچائی جاتی ہے مفسد موم نہیں، فقہاء کی عبارتیں دو طرح پر تقریباً بلکہ حقیقتہً اس دعویٰ کی تصریح کرتی ہیں، اول تو یہ کہ فقہاء نے زخم پر دوا ڈالنے کو مطلقاً مفسد نہیں فرمایا، بلکہ جائز یا آئمہ کی قید لگائی ہے، کیونکہ انہیں دو قسم کے زخموں سے دوا براہ راست جو ب دماغ یا جو ب بدن کے اندر پہنچتی ہے ورنہ جو ب عروق کے اندر تو دوسری قسم کے زخموں سے بھی دوا پہنچ جاتی ہے، دوسرے بہت سی جزئیات فقہیہ مسلمات فقہاء میں ایسی ہیں جن میں دوا وغیرہ مطلقاً جو ب بدن میں تو پہنچ گئی لیکن چونکہ

اب بعض انجکشن ایسے ہوتے ہیں جن سے دوا جو فطری یا جوف دماغ تک پہنچ جاتی ہے اور بعض سے نہیں پہنچتی، اگر نہیں پہنچتی تو اس سے روزہ کا فاسد نہ ہونا ظاہر ہے اگر پہنچتی ہو تب بھی وہ مفسد نہیں اس لئے کہ روزہ کے فساد کے لئے ضروری ہے کہ جوف تک پہنچنے والی چیز منافی اصلہ کے ذریعہ پہنچے اور غیر منافی اصلہ سے کسی چیز کا پہنچنا مفسد موم نہیں، کما صرح بہ ملک العلماء الکاسانی فی یک الٹح الصنائع، اور ظاہر ہے کہ انجکشن

نافی جوف دماغ یا جوف بطن میں منافی اصلہ سے نہیں پہنچتی اس لئے اس کو مفسد موم نہیں قرار دیا، جیسے مدد کی پیشاب گاہ کے اندر دوا یا تیل وغیرہ چڑھانے سے باتفاق ائمہ ثلاثہ روزہ فاسد نہیں ہوتا، کما صرح بہ الشامی حیث قال: وَاَنَّهُ اُنَادَانَهُ لَوَالِقَى فِي قَصَبَةِ الذِّكْرِ لَا يَفْسِدُ اَلْعَقَا وَلا تُشْكُ فِي ذَلِكِ۔ شامی ص ۱۰۳ ج ۲ و مثله فی الخلاصہ ص ۱۲۵ ج ۱، نقلًا عن ابی بکر البلقی۔ دیکھئے آلات جدیدہ (ص ۱۵۳ و ۱۵۴) ۱۲ مرتبہ عنی عنہ

حاشیہ صفحہ ۶۲۷

لہ (ج ۲ ص ۹۳) فصل دأما رکنہ فالإمساک عن الأکل الخ۔ چنانچہ وہ لکھتے ہیں: وما وصل الی الجوف أوالی الدماغ من المخارق الأصلية كالأنف والأذن والبر، بأن استطاع أو احقن أو انظر فی أذنه فوصل الی الجوف أوالی الدماغ فسد موم، أما إذا وصل الی الجوف فلا تشک فیہ لوجود الأکل من حیث الصورة وکذا إذا وصل الی الدماغ لأنه منفذ الی الجوف، فکان بمنزلة زاویة من زوايا الجوف۔ الی قولہ۔ وأما ما وصل الی الجوف أوالی الدماغ من غیر المخارق الأصلية بأن دأوی الجائفة والآتة، فإن داوا یا بدوا یا بس لا یفسد، لأنه لم یصل الی الجوف ولا الی الدماغ، ولو علم أنه وصل یفسد فی قول ابی حنیفة۔

حضرت مفتی صاحب رحمۃ اللہ علیہ علامہ کاسانی کی مذکورہ عبارت نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں: ”بدائع کی مذکور الصدر عبارت سے دو باتیں ثابت ہوئیں، اقول یہ کہ کسی چیز کا بدن کے کسی حصہ کے اندر داخل ہو جانا مطلقاً روزہ کو فاسد نہیں کرتا، بلکہ اس کے لئے دو شرطیں ہیں، اقل یہ کہ وہ چیز جوف معدہ میں یا دماغ میں پہنچ جائے، دوسرے یہ کہ یہ پہنچنا بھی مخارق اصلہ یعنی منفذ اصلہ کے راستہ سے ہو، اگر کوئی چیز مخارق اصلہ کے علاوہ کسی دوسری کیمیادی طریق سے جوف معدہ یا دماغ میں پہنچادی جائے تو وہ بھی مفسد موم نہیں، انجکشن کے ذریعہ بلاشبہ دوا یا اس کا اثر پورے بدن کے ہر حصہ میں پہنچ جاتا ہے، مگر یہ پہنچنا منفذ اصلہ کے راستہ سے نہیں، بلکہ عروق (رگوں) کے راستہ سے ہوتا ہے اور یہ راستہ منفذ اصلہ نہیں

(لہذا مفسد موم نہیں)۔ آلات جدیدہ (ص ۱۵۶) ۱۲ مرتبہ عنی عنہ

سے جو دوا جو ف میں پہنچتی ہے وہ منافذِ اصلیہ کے ذریعہ نہیں پہنچتی لہذا مفسدِ صوم نہ ہوتی، اور یہ علت عام ہے لہذا انجکشن خواہ رگ کا ہو یا پٹھے کا، دونوں کا حکم ایک ہی ہے۔
بعض حضرات اس پر یہ شبہ کرتے ہیں کہ انجکشن سے جسم میں قوت آجاتی ہے جو روزہ کے منافی ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ مطلق قوت یا نشاطِ روزہ کے منافی نہیں، بلکہ وہ قوت منافی صوم ہے جو مخارقِ اصلیہ کے ذریعہ کوئی چیز جو فِ بطن یا جو فِ دماغ تک پہنچا کر حائل کی جائے اس کے سوا کسی اور عمل سے اگر قوت آئے یا نشاط پیدا ہو یا پیاس مٹے تو وہ مفسدِ صوم نہیں، یہی وجہ ہے کہ روزہ میں غسل کی اجازت ہے، حالانکہ غسل سے مسامات کے ذریعہ پانی اندر پہنچتا ہے اور پیاس میں بھی کمی ہوتی ہے لیکن چونکہ وہ منافذِ اصلیہ سے نہیں، اس لئے مفسدِ صوم نہیں، اسی طرح روزہ کی حالت میں کسی ٹھنڈے مقام پر چلے جانا مفسدِ تبیس حالانکہ اس سے بھی پیاس مٹتی ہے، یہی معاملہ انجکشن کا ہے، تاہم چونکہ بعض علماء ہند انجکشن کو مفسدِ صوم کہتے ہیں اس لئے احتیاط اس میں ہے کہ ضرورت کے بغیر روزہ میں انجکشن نہ لگایا جائے اس مسئلہ کی پوری تفصیل حضرت والد ماجد قدس سرہ کی کتاب ”آلائعِ جدیدہ“ میں موجود ہے۔
واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم

لے یہ کتاب اذکارِ المعارف دارالعلوم کراچی سے شائع ہو چکی ہے جس میں حضرت مفتی صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے روزہ میں انجکشن سے متعلق ایک سوال کا جواب دیتے ہوئے اس کی شرعی حیثیت کے بارے میں (ص ۱۵۳ تا ۱۵۷) تفصیلی بحث فرمائی ہے حضرت مفتی اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے اس فتوے پر حکیم الامت حضرت تھانوی، شیخ الاسلام حضرت مدنی، عالم ربانی حضرت مولانا سید امجد حسین صاحب اور شیخ الادب حضرت مولانا اعجاز علی صاحب رحمہم اللہ تعالیٰ کی تصدیق موجود ہیں۔
حضرت مفتی صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے اس فتوے میں انجکشن کے مفسدِ صوم نہ ہونے کو ایک مثال سے بھی واضح کیا ہے، چنانچہ لکھتے ہیں:

”یہ ظاہر ہے کہ انجکشن کا طریقہ نہ عہد رسالت میں موجود تھا نہ ائمہ مجتہدین کے زمانہ میں، اس لئے اس کا کوئی صریح حکم تو نہ کسی حدیث میں مل سکتا ہے نہ ائمہ دین کے کلام میں، البتہ فقہی اصول و قواعد اور نظائر پر قیاس کر کے ہی اس کا حکم شرعی معلوم کیا جاسکتا ہے، سو اس کی واضح مثال یہ ہے کہ اگر کسی کو بچھو یا سانپ (باقی حاشیہ بر صفحہ آئندہ)

بَابُ مَا جَاءَ فِيْمَنْ نَزَلَ بِقَوْمٍ فَلَا يَصُومُ إِلَّا بِإِذْنِهِمْ

عن عائشة قالت: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: من نزل على قوم فلا يصوم تطوعاً إلا بإذنهم۔ یہ حدیث منکر ہے، کما صرح بہ الترمذی، اگر یہ ثابت بھی ہو جائے تب بھی حسن معاشرت اور استحباب پر محمول ہوگی، وجہ یہ ہے کہ مہمان کے روزے میزبان کے لئے باعث کلفت ہوں گے اس لئے کہ اُسے سحری اور افطار کا بطور خاص اہتمام کرنا پڑے گا۔ واللہ اعلم (المرتب)

کاف کاٹ لے تو یہ مشاہدہ ہے کہ زہر بدن کے اندر جاتا ہے، سانپ کا زہر تو اکثر داغ ہی پر اثر انداز ہوتا ہے، اور بعض جانوروں کے کاٹنے سے بدن پھول جاتا ہے، جس سے زہر کا بدن کے اندر جانا یقینی ہو جاتا ہے، مگر کسی دنیا کے فقیہ عالم نے اس کو مفسد صوم نہیں قرار دیا، یہ انجکشن کی ایک واضح مثال ہے، بلکہ سننا یہ گیا ہے کہ انجکشن کی ایجاد ہی اسی طرح ہوئی ہے کہ زہریلے جانوروں کے کاٹنے کا تجربہ کرتے کرتے اس نتیجہ پر پہنچا گیا ہے کہ دوا کا فوری اثر اس طرح بدن میں پہنچایا جاسکتا ہے، سانپ، بھینس اور دوسرے زہریلے جانوروں کے کاٹنے کو دنیا میں کسی نے مفسد صوم قرار نہیں دیا، اس کی وجہ وہی ہو سکتی ہے جو ”بدائع“ کے حوالہ سے ابھی گزری ہے کہ یہ زہر اگرچہ بدن کے سب حصوں میں پہنچ گیا مگر مخارج اصلہ یعنی متغذی اصلی کے راستہ سے نہیں پہنچی، اس لئے مفسد صوم نہیں۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔ (ص ۱۵۷) ۱۲ مرتب غنی عنہ

حاشیہ صفحہ ۱۲

۱۔ شرح باب المرتب ۱۲

۲۔ کما فی معارف السنن (ج ۶ ص ۱۹۱)۔

وفی شرح أبي الطيب: "لا يصوم إلا بإذنهم لئلا يتجرعوا الصوم بسبب تقيد الوقت واحسان الطعام لصائم بخلاف ما إذا كان مفطراً فنياً كل معهم كما يأكلون، فيندفع عنهم الحرج، ولأنه من آداب الضيفان بطبع المضيف، فإذا خالف فقد ترك الأدب" شروح أربعة (ج ۲ ص ۱۳۵) ۱۲ مرتب



بَاب مَا جَاءَ فِي الْإِعْتِكَافِ

عن عائشة أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يعتكف العشر الأواخر

له وهو في اللغة: الإقامة على شيء وزومه، وحس النفس عليه، ومنه قوله تعالى: "مَا يَذِرُ وَالشَّيْثِيلُ الَّتِي أَنْتُمْ لَهَا عَاكِفُونَ" وقوله تعالى: "يَعْكُفُونَ عَلَى أَصْنَامِهِمْ" وفي الشريعة: هو الإقامة في المسجد واللبث فيه مع الصوم والنية۔ تبیین الحقائق (ج ۱ ص ۳۳۷) باب الاعتكاف

اعتكاف نفلی کالم سے کم زمانہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ایک دن ہے، امام مالکؒ کی بھی ایک روایت یہی ہے، امام ابو یوسفؒ کے نزدیک دن کا اکثر حصہ ہے، جبکہ امام محمدؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک ایک ساعت ہے، امام احمدؒ کی بھی ایک روایت یہی ہے۔ عمدة القاری (ج ۱ ص ۱۴۰) کتاب الاعتکاف۔ اور علامہ کاسانیؒ لکھتے ہیں: "وأما اعتكاف التطوع فقد روی الحسن عن أبي حنيفة أنه لا يصح بدون الصوم، ومن مشايخنا من اعتمد على هذه الرواية، وأما على ظاهر الرواية فلأن في الاعتكاف التطوع عن أصحابنا روايتين، في رواية مقدريوم وفي رواية غير مقدريوم أصلاً وهو رواية الأصل۔ بدائع الصنائع (ج ۲ ص ۱۰۹) کتاب الاعتکاف، فصل وأما شرائط صحته۔

چنانچہ دارج یہی ہے کہ اعتکاف نفلی کے لئے وقت کی کوئی مقدار مقرر نہیں، بلکہ جتنا وقت بھی مسجد میں اعتکاف کی نیت سے ٹھہر جائے اعتکاف ہو جائے گا۔ البتہ رمضان المبارک میں جو اعتکاف مسنون ہو اس کے لئے دس روز کی مدت مقرر ہے، اس سے کم میں سنت ادا نہیں ہوگی۔ کما یظهر من "التبیین" (ج ۱ ص ۳۳۸) باب الاعتکاف وغیرہ

اعتکاف کی تین قسمیں ہیں:

(۱) اعتکاف مسنون، یہ وہ اعتکاف ہے جو صرت رمضان المبارک کے آخری عشرہ میں اکیسویں شب سے عید کا چاند دیکھنے تک کیا جاتا ہے، چونکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ہر سال ان دنوں میں اعتکاف فرمایا کرتے تھے، اس لئے اس کو اعتکاف مسنون کہتے ہیں۔ یہ سنت مؤکدہ علی الکفایہ ہے یعنی ایک بستی یا محلے میں کوئی ایک شخص بھی کرے تو تمام اہل محلہ کی طرف سے سنت ادا ہو جائے گی، لیکن اگر پورے محلے میں سے کسی نے بھی اعتکاف نہ کیا تو تمام محلہ والوں پر ترک سنت کا گناہ ہوگا "احکام اعتکاف" (ص ۳۰ و ۳۱) بحوالہ شامی۔ (باقی حاشیہ بر صفحہ آئندہ)

علامہ حلیؒ لکھتے ہیں :-

(قوله لأن النبي صلى الله عليه وسلم واجب عليه في العشر الأخير من رمضان) أي حتى توفاه الله ثم اختلف أزواجه بعده ، فهذه المواظبة المقررة بعدم الترك مرة لما اقترنت بعدم الإنكار على من لم يفعله من الصحابة كانت دليل السنة والآثار تكون دليل الوجوب - حاشية حلی علی التبيين (ج ۱ ص ۳۴۷) باب الاعتکات واضح رہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے دو مرتبہ رمضان میں اعتکاف چھوٹا ہے جس کی تفصیل انشاء اللہ ”باب ملجاء فی الاعتکات إذا خرج منه“ کے تحت آئے گی ۔

(۱۲) اعتکاف نفل ، وہ اعتکاف ہے جو کسی بھی وقت کیا جاسکتا ہے ۔

(۳) اعتکات واجب ، وہ اعتکاف ہے جو تہذیب کرنے یعنی منت ماننے سے واجب ہو گیا ہو (واضح ہے کہ کسی عبادت کے انجام دینے کا دل دل میں ارادہ کر لینے سے تہذیب نہیں ہوتی ، بلکہ تہذیب کے الفاظ کا زبانی سے ادا کرنا ضروری ہے ، صرف دل کا ارادہ کافی نہیں ، نیز زبان سے بھی صرف ارادہ کا اظہار کافی نہیں بلکہ ضروری ہے کہ کوئی ایسا جملہ استعمال کرے جس کا مفہوم یہ نکلتا ہو کہ میں نے اعتکات کو اپنے ذمہ لازم کر لیا) یا کسی مسنون اعتکات کو فاسد کرنے سے اس کی قضا واجب ہو گئی ہو ۔

اعتکات کی مذکورہ تینوں قسموں کی تفصیل کے لئے دیکھئے تبیین الحقائق (ج ۱ ص ۳۳۸) باب الاعتکات ،

اور معارف السنن (ج ۶ ص ۱۹۱ و ۱۹۲) — احکام اعتکات — لاسماذنا المحترم دام اقبالہم ۔

اعتکات کے لئے ضروری ہے کہ انسان مسلمان ہو اور عاقل ہو ، لہذا کافر اور مجنون کا اعتکات درست نہیں البتہ نابالغ بچہ جس طرح نماز روزہ رکھ سکتا ہے ، اسی طرح اعتکات بھی کر سکتا ہے — عورت بھی اپنے گھر میں عبادت کی مخصوص جگہ مقرر کر کے وہاں اعتکات کر سکتی ہے ، البتہ اس کے لئے شوہر سے اجازت لینا ضروری ہے ، نیز یہ بھی لازم ہے کہ وہ حیض و نفاس سے پاک ہو ، اعتکات واجب اور اعتکات مسنون میں یہ بھی شرط ہے کہ انسان روزہ دار ہو ، البتہ نفلی اعتکات کے لئے روزہ شرط نہیں ۔ دیکھئے ”بدائع الصنائع“ (ج ۲ ص ۱۰۸ و ۱۰۹) کتاب الاعتکات ، فصل واما شرائط معتك ، اور ”احکام اعتکات“ (ص ۲۹) ۳ مرتب عنی عنہ

عن عائشة قالت : كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا أراد أن يعتكف صلى الفجر ثم دخل في معتكفه " دوسری حدیث سے استدلال کر کے امام اوزاعیؒ یہ فرماتے ہیں کہ اعتکاف کی ابتداء اکیس تاریخ کی فجر سے ہوتی ہے ، امام زفرؒ کا قول بھی یہی ہے ، امام احمدؒ اور لیثؒ کی بھی ایک ایک روایت اسی کے مطابق ہے ، شافعیہ میں سے ابن المنذرؒ نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے ۔

لیکن ائمہ ثلاثہ اور جمہور کا مسلک یہ ہے کہ اعتکاف کی ابتداء اکیسویں شب سے ہوتی ہے ، لہذا معتکف کو غروب شمس سے پہلے مسجد میں داخل ہو جانا چاہئے ۔ امام احمدؒ کی بھی ایک روایت یہی ہے ۔ جمہور کا استدلال اس باب میں حضرت عائشہؓ ہی کی پہلی حدیث سے ہے ، یعنی " أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يعتكف العشر الأواخر من رمضان حتى قبضه الله " اور عشرہ اخیرہ اسی وقت پورا ہوتا ہے جبکہ اکیسویں شب کو بھی اعتکاف میں

لے اس مسلک کی ایک دلیل علامہ ابن قدامہؒ نے یہ بیان کی ہے " أن الله تعالى قال : فمن شهد منكم الشهر فليصمه " ولا يلزم الصوم إلا من قبل طلوع الفجر ولأن الصوم شرط في الاعتكاف ، فلم يجز ابتداءه قبل شرطه ، (مغنی ج ۳ ص ۲۱۱) مسأله : ومن نذر أن يعتكف شهرًا بعينه دخل المسجد قبل غروب الشمس .

لیکن ظاہر ہے کہ یہ دلیل صحیح نہیں اس لئے کہ اعتکاف کے لئے روزہ اپنے محل میں شرط ہے اور روزہ کا محل نہار ہے نہ کہ لیل ۔ لہذا جس طرح اگلی راتوں میں عدم موم اعتکاف کے منافی نہیں اسی طرح اس شب میں بھی نہیں ، نیز جس طرح دوسرے ایام کا اعتکاف ان کی لیلی کے بغیر معتبر نہیں اسی طرح اکیسویں تاریخ کا اعتکاف بھی اس کی رات کے بغیر معتبر نہ ہونا چاہئے ۔ اس باب کی پہلی حدیث " كان يعتكف العشر الأواخر " پر عمل بھی اکیسویں شب کے اعتکاف کے بغیر نہ ہو سکے گا کما سیأتی تفصیلہ فی المتن ۱۲ مرتب لے یہاں تک کی تمام تفصیل " المغنی " لابن قدامہؒ (ج ۳ ص ۲۱۰) اور معارف السنن (ج ۶ ص ۱۹۴) سے ماخوذ ہے ۱۲ مرتب

۳ والعشر بغیر الباء عدد لیلیالی فإنہا عدد الوث قال الله تعالى : " وَكَيْلَ عَشْرٍ " واول اللیالی العشر لیلۃ احدى وعشرین قاله الموفق فی المغنی " کذا فی معارف السنن (ج ۶ ص ۱۹۴) ۱۳ مرتب

داخل کیا جائے ورنہ تیس کے چاند کی صورت میں صرف نو راتیں اور اسی کے چاند کی صورت میں صرف آٹھ راتیں رہ جائیں گی۔

جہاں تک حدیث باب "اذا اراد ان يعتكف صلی الفجر ثم دخل فی معتكفه" کا تعلق ہے سو اس کی توجیہ یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم مسجد میں داخل تو اکیسویں شب سے پہلے ہی ہو جاتے تھے، لیکن آرام کرنے کے بجائے پوری رات نماز میں کھڑے کھڑے گزار دیتے تھے، اس لئے "معتكف" میں تشریف لے جانا اکیسویں تاریخ کی فجر کے بعد ہوتا تھا۔

دوسری توجیہ یہ کی گئی ہے کہ حدیث میں "فجر" سے مراد بیسویں تاریخ کی فجر ہے، اور مطلب یہ ہے کہ آپ صبح ہی سے "معتكف" کے انتظام کے سلسلہ میں مسجد چلے جاتے تھے۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم

بَابُ مَا جَاءَ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ

عن عائشة قالت: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يجاور في العشر الأواخر من رمضان ويقول: تحرى ليلة القدر في العشر الأواخر من رمضان، ليلة القدر کی وجہ تسمیہ یا تو یہ ہے کہ "تقدر فیہا الأرزاق والأجال" یا اس کا مطلب یہ ہے کہ "لیلة ذات قدر عظیم"۔

۱۔ بالخصوص اس لئے بھی کہ یہ طاق رات ہوتی تھی ۱۲ م

۲۔ اس توجیہ کے لئے دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۱۹۵) ۱۲ م

۳۔ یہ توجیہ بھی قرین قیاس ہے اس لئے کہ روایت میں اکیسویں یا بیسویں تاریخ کی کوئی تصریح نہیں، لیکن کتب و ترمذ حدیث میں یہ توجیہ اپنی ناقص تلاش سے احقر کو نہ مل سکی ۱۲ مرتب

۴۔ حضرت مفتی صاحب قدس سرہ سورۃ القدر کی تفسیر کے تحت لکھتے ہیں:

"قدر کے ایک معنی غفلت شرف کے ہیں، زہری وغیرہ حضرات علماء نے اس جگہ یہی معنی لئے ہیں اور اس کو لیلۃ القدر کہنے کی وجہ اس رات کی غفلت شرف ہی، اور ابو بکر وراق نے فرمایا کہ اس رات کو لیلۃ القدر اس وجہ سے کہا گیا کہ حبیبی کی اس سے پہلے اپنی بے عملی کے سبب کوئی قدر و قیمت نہ تھی اس رات میں توبہ و استغفار اور عبادت کے ذریعہ وہ صاحب قدر و شرف بن جاتا ہے۔"

قدر کے دوسرے معنی تقدیر و حکم کے بھی آتے ہیں، اس معنی کے اعتبار سے لیلۃ القدر کہنے کی وجہ یہ ہوگی کہ اس (باقی حاشیہ بر صفحہ آئندہ)

واضح ہے کہ شبِ قدر امتِ محمدیہ کی خصوصیات میں سے ہے، ابنِ کثیرؒ نے اپنی تفسیر میں نقل کیا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہؓ کو کہہ دیا کہ جہنم بنی اسرائیل کے بعض آدمیوں کا تذکرہ کیا جن کو طویل عمر دی گئی تھی اور انہوں نے اس سے ڈر کر خوب عبادت کی، صحابہ کرامؓ کو یہ سن کر اپنی عمروں کے کم ہونے پر بے حد حسرت ہوئی جس پر سورۃ قمر نازل ہوئی اور خوشخبری دی گئی ”لَيْلَةُ الْقَدْرِ خَيْرٌ مِنْ أَلْفِ شَهْرٍ“

لیلۃ القدر کی تعیین میں شدید اختلاف ہے یہاں تک کہ اس میں پچاس کے قریب اقوال شمار

ہے۔ رات میں تمام مخلوقات کے لئے جو کچھ تقدیر الہی میں لکھا ہے اس کا جو حصہ اس سال میں رمضان سے اگلے رمضان تک پیش آنے والا ہے وہ اُن فرشتوں کے حوالہ کر دیا جاتا ہے جو کائنات کی تدبیر اور تنفیذ امور کے لئے مامور ہیں، اس میں ہر انسان کی عمر اور موت اور رزق اور بارش وغیرہ کی مقدار میں مقررہ فرشتوں کو لکھوا دی جاتی ہیں، یہاں تک کہ جس شخص کو اس سال میں حج نصیب ہو گا وہ بھی لکھ دیا جاتا ہے۔ معارف القرآن (ج ۸ ص ۷۹۱)۔ نیز دیکھئے فتح الباری (ج ۴ ص ۲۳۱) باب فضل لیلۃ القدر اور عمدۃ القاری (ج ۱۱ ص ۱۲۸ و ۱۲۹) باب فضل لیلۃ القدر ۱۲ مرتباً باللہ

حاشیہ صفحہ ۶۳۴

۱۔ (ج ۴ ص ۲۳۲) تحت تفسیر سورۃ القدر (طبع: دار احیاء الکتب العربیہ علیسی البابی النجفی) ۱۲ مرتب
۲۔ سورۃ القدر آیت ۴ پچ۔ چنانچہ ابن ابی حاتمؒ نے مجاہدؒ سے مرسل روایت کیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بنی اسرائیل کے ایک مجاہد کا حال ذکر کیا جو ایک ہزار مہینے تک مسلسل مشغول جہاد رہا، کبھی ہتھیار نہیں اُتارے، مسلمانوں کو یہ سن کر تعجب ہوا، اس پر سورۃ قدر نازل ہوئی جس میں اس امت کے لئے صرف ایک رات کی عبادت کو اس مجاہد کی عمر بھر کی عبادت یعنی ایک ہزار مہینے سے بہتر قرار دیا ہے۔

۳۔ اور ابن جریرؒ نے بروایت مجاہدؒ ایک دوسرا واقعہ یہ ذکر کیا ہے کہ بنی اسرائیل کے ایک عابد کا یہ حال تھا کہ ساری رات عبادت میں مشغول رہتا اور صبح ہوتے ہی جہاد کے لئے نکل کھڑا ہوتا، دن بھر جہاد میں مشغول رہتا، ایک ہزار مہینے اس نے اسی مسلسل عبادت میں گزار دیے اس پر اللہ تعالیٰ نے سورۃ قدر نازل فرما کر اس امت کی فضیلت سب پر ثابت فرمادی، اس سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ شبِ قدر امتِ محمدیہ کی خصوصیات میں سے ہے (منظہری)
۴۔ ابن کثیرؒ نے یہی قول (کہ شبِ قدر امتِ محمدیہ کی خصوصیت میں سے ہے) امام مالکؒ کا نقل کیا ہے اور بعض

ائمہ شافعیہ نے اس کو جہاں بکا قول لکھا ہے، خطابیؒ نے اس پر اجماع کا دعویٰ کیا ہے مگر بعض محدثین نے اس میں اختلاف کیا ہے (ماخوذ از ابن کثیر)۔ دیکھئے معارف القرآن (ج ۸ ص ۷۹۱) سورۃ القدر ۱۲ مرتباً باللہ

کئے گئے ہیں جن میں سے ایک قول یہ بھی ہے کہ وہ سارے سال میں دائرہ رہتی ہے، یہ قول حضرت

لہ (۱) اُنہا رُفَعَتْ اصلاً ورأساً، قالہ الشیعۃ، وكذا حكى المتولى في التتمۃ عن الروافض، وكذا حكى القاكباني في شرح العمدة عن الحنفية۔ علامہ عینی فرماتے ہیں "قلت: هذا النقل عن الحنفية غير صحيح"۔ عمدة القاری (ج ۱ ص ۱۳۲) باب التماس ليلة القدر في السبع (۲) خامسة بسنة واحدة وقعت في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم۔ (۳) خامسة بهذه الأمة ولم تكن في الأمم قبلهم۔ (۴) ممكنة في جميع السنة (سبأ في تفصيله في المتن) (۵) مختمة بربضان ممكنة في جميع لياليه (۶) ليلة مخيطة منه (أي من رمضان) مبہمة (۷) اول ليلة من رمضان (۸) ليلة النصف من رمضان (۹) ليلة النصف من شعبان (۱۰) ليلة سبع عشرة من رمضان (۱۱) مبہمة في العشر الأوسط (۱۲) ليلة ثمان عشرة (۱۳) ليلة تسع عشرة (۱۴) اول ليلة من العشر الأخير (۱۵) ان كان الشهر تاماً فہی ليلة العشرين وان كان ناقصاً فہی ليلة احدى وعشرين (۱۶) ليلة اثنين وعشرين (۱۷) ليلة ثلاث وعشرين (۱۸) ليلة أربع وعشرين (۱۹) ليلة خمس وعشرين (۲۰) ليلة ست وعشرين (۲۱) ليلة سبع وعشرين (دسبأ في تفصيله في المتن) (۲۲) ليلة ثمان وعشرين (۲۳) ليلة تسع وعشرين (۲۴) ليلة عاشر (۲۵) في اوتار العشر الأخير (۲۶) مثل القول الذي قبله بزيادة الليلة الأخيرة (۲۷) تنقل في العشر الأخيرة (۲۸) ہی فی العشر الأخيرة (۲۹) ہی فی العشر الأخير اربعاء ليلة احدى وعشرين (۳۰) ہی فی العشر الأخير اربعاء ليلة سبع وعشرين (۳۱) تنقل في السبع الأواخر۔ حافظ فرماتے ہیں "وقد تقدم بيان المراد منه في حديث ابن عمر (رضی اللہ عنہما) تحت القول السابع عشر۔ م" بل المراد ليال السبع من آخر الشهر أو آخر سبعة تعد من الشهر، ويخرج من ذلك القول الثاني والثلاثون (۳۲) تنقل في النصف الأخير (۳۳) انها ليلة ست عشرة أو سبعة عشرة (۳۴) ليلة سبع عشرة أو تسع عشرة أو احدى وعشرين (۳۵) اول ليلة من رمضان أو آخر ليلة (۳۶) اول ليلة أو تساع ليلة أو سابع عشرة أو احدى وعشرين أو آخر ليلة (۳۷) ليلة تسع عشرة أو احدى عشرة أو ثلاث وعشرين (۳۸) ليلة ثلاث وعشرين أو سبع وعشرين (۳۹) ليلة احدى وعشرين أو ثلاث وعشرين أو خمس وعشرين (۴۰) مخمرة في السبع الأواخر من رمضان (۴۱) ليلة اثنين وعشرين أو ثلاث وعشرين (۴۲) أنها في اشغاف العشر الوسط والعشر الأخير (۴۳) ليلة الثالثة من العشر الأخير أو الخامسة (۴۴) أنها في سبع أو ثمان من أول النصف الثاني (۴۵) أول ليلة أو آخر ليلة أو اوتر من الليل (۴۶) يصح أنها لا تعلم (۴۷) ليلة أربع وعشرين أو سبع وعشرين۔

هذا ملخص ما في "الفتح" للمحقق (ج ۳ ص ۲۲۷ تا ۲۳۱) باب تحري ليلة القدر في الوترين العشر الأواخر، فراجع لفتح ميل الأتوال والعمدة للعيني (ج ۱ ص ۱۳۱) باب التماس ليلة القدر في السبع الأواخر۔ وأكثر هذه الأقوال يتداخل، وفي الحقيقة يقرب من خمسة وعشرين قولاً۔ كما في معارف السنن (ج ۶ ص ۱۹۵)

عبداللہ بن مسعودؓ، حضرت عبداللہ بن عباسؓ اور عکرمہؓ وغیرہ سے مروی ہے، امام ابوحنیفہؒ کی بھی مشہور روایت یہی ہے، کماحکاہ قاضی خانؒ والیوبکس الرازیؒ۔ شیخ اکبر محی الدین ابن عربیؒ نے بھی اسی قول کو اختیار کیا ہے اور لکھا ہے کہ میں نے خود لیلۃ القدر بعض مرتبہ ربیع میں، بعض مرتبہ شعبان میں اور بیشتر مرتبہ رمضان اور اس کے عشرہ اخیرہ میں دیکھی ہے۔

تاہم جمہور کا مسلک یہ ہے کہ وہ رمضان کے عشرہ اخیرہ بالخصوص طاق راتوں میں دائر رہتی ہے، پھر اس میں اختلاف ہوا ہے کہ کونسی رات میں اس کی زیادہ امید ہے، بعض نے اکیسویں شب کو رجب قرار دیا ہے، بعض نے تیسویں شب کو، شافعیہ سے یہ دونوں قول مروی ہیں۔ پھر اکثر حضرات کے نزدیک ستائیسویں شب کو لیلۃ القدر کا زیادہ امکان ہے، امام ابوحنیفہؒ کی بھی ایک روایت اسی کے مطابق ہے۔ بہر حال لیلۃ القدر کے اخفاء ہمیں حکمت یہی ہے کہ اس کی تلاش میں عبادت کا بطور خاص اہتمام کیا جائے بالخصوص رمضان کے عشرہ اخیرہ میں۔

۱۔ النظر معارف السنن (ج ۶ ص ۱۹۷ و ۱۹۸) نقلًا عن "الفتوحات" لابن العربیؒ (ج ۱ ص ۶۵۸) طبع دارالکتب العربیۃ الکبریٰ ۱۲ مرتب

۲۔ بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو متعین طور پر شب قدر کے بارے میں بتلادیا گیا تھا لیکن جب آپؐ حضرت اصحاب کرامؓ کو اس شب کے بارے میں خبر دینے کے لئے نکلے تو دو آدمیوں میں جھگڑا ہو رہا تھا جس کی وجہ سے شب قدر کی تعیین اٹھالی گئی اور وہ آپؐ سے بھلا دی گئی چنانچہ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۷۱)، باب رفع معرفۃ لیلۃ القدر (سلاحی الناس) میں حضرت عبادۃ بن الصامتؓ سے مروی ہے "قال: خرج النبی صلی اللہ علیہ وسلم لیخبرنا بلیلۃ القدر، فتلاحی رجلان من المسلمین، فقال: خرجت لأخبرکم بلیلۃ القدر، فتلاحی فلان وفلان فرفعت دعائی أن یكون خیراً لکم فالتسوبا لہم — نیز صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۷۰)، باب فضل لیلۃ القدر والحث علی طلبہا (۱) میں حضرت ابوسعید خدریؓ سے مروی ہے "قال: اعتکف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم العشر الاوسط من رمضان یلتبس لیلۃ القدر قبل ان تبان لہ، قال: فلما انقضت اُمُر بالبناء ففوضت ثم اُیئیت لہ انہا فی العشر الاواخر فامر بالبناء فاعید ثم خرج علی الناس، فقال: یا ایہا الناس! انہا کانت اُیئیت لی لیلۃ القدر وانی خرجت لأخبرکم بہ فجاء رجلان یحتمقان، معہما الشیطان فنسیتہما فالتسوبا فی العشر الاواخر من رمضان" لہ —

۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

پھر یہاں جہور کے مسلک (کہ شبِ قدر عشرہٴ اخیرہ یا اس کی طاق راتوں میں ہوتی ہے) پر ایک اشکال یہ پیدا ہوتا ہے کہ قرآن کریم کی آیات سے یہ یوم ہوتا ہے کہ لیلۃ القدر لیلۃ نزول قرآن اور لیلۃ البدر ایک ہی تاریخ میں واقع ہوئی ہیں کیونکہ ایک طرف ارشاد ہے ”إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ“ اور دوسری طرف ارشاد ہے ”وَمَا أَنْزَلْنَاهُ عَلَى عَبْدٍ نَايَوْمَ الْفُرْقَانِ يَوْمَ التَّلَقِ الْجَمْعَيْنِ“ جس سے معلوم ہوا کہ نزول قرآن جس رات میں ہوا وہ شبِ قدر بھی تھی اور اسی تاریخ کو غزوہ بدر بھی پیش آیا۔ ادھر اصحابِ سیرہ بیان کرتے ہیں کہ غزوہ بدر سترہ رمضان کو پیش آیا، لہذا یہ کہنا کیسے صحیح ہو سکتا ہے کہ شبِ قدر صرف عشرہٴ اخیرہ یا اس کی طاق راتوں میں دائر ہے۔

اس اشکال کا کوئی صریح جواب احقر کی نظر سے نہیں گذرا، البتہ حضرت شاہ ولی اللہ کے کلام سے اس کا جواب سمجھ میں آتا ہے وہ فرماتے ہیں کہ درحقیقت لیلۃ القدر دو ہیں۔ ایک وہ جس میں ارزاق و آجال کا کام فرشتوں کے سپرد کیا جاتا ہے، یہ رات پورے سال میں دائر رہتی ہے اس لئے اس کا رمضان میں ہونا ضروری نہیں، اگرچہ غالباً اس کے بارے میں بھی رمضان ہی میں ہونے کا ہے۔ قرآن مجید بھی پورا کا پورا اس رات میں آسمانِ دنیا پر نازل کیا گیا اتفاق سے اس وقت بھی یہ رات رمضان ہی میں واقع ہوئی تھی، دوسری لیلۃ القدر وہ ہے جو رمضان کے عشرہٴ اخیرہ کی طاق راتوں میں دائر رہتی ہے۔

اب اشکالِ مذکور کا جواب یہ ہوگا کہ نزولِ قرآن اور غزوہ بدر پہلی قسم کی لیلۃ القدر میں ہوا تھا جو اس سال رمضان کی سترہ تاریخ کو ہوئی تھی لہذا دونوں آیتوں کے مفہوم میں کوئی منافات نہیں۔ لیکن لیلۃ القدر کے دو ہونے پر قرآن و سنت سے کوئی دلیل نہیں ملتی اگرچہ بعض صوفیائے مکاشفات اس کی تائید ہوتی ہے جیسا کہ شیخ محی الدین ابن عربیؒ کا مکاشفہ پیچہ ذکر کیا جا چکا ہے لیکن ظاہر ہے کہ یہ مکاشفات شرعاً

۱۔ سورۃ القدر آیت ۳ - ۱۲ م

۲۔ سورۃ الانفال آیت ۷۳ پ۔ اس آیت میں ”یوم الفرقان“ (فیصلہ کے دن) سے مراد یوم بدر ہے۔ دیکھئے تفسیر عثمانی ۳ مرتب ۳۰ کما فی ”الکامل“ لابن الاثیر: ”وفی السّنة الثانیة کانت وقعة بدر الکبریٰ فی شہر رمضان فی السابع عشر وقلیل: التاسع عشر کانت یوم الجمعة“ (ج ۲ ص ۱۶۶، ذکر غزوہ بدر الکبریٰ) - ۳ مرتب

۴۔ حجۃ اللہ البالغہ (ج ۲ ص ۵۵) امور متعلق بالصوم ۱۲ مرتب

۵۔ جیسا کہ ارشاد ہے ”فَیَنْهَیْ یُفْرِقُ کُلَّ أَمْرٍ حَکِیمٍ“ سورۃ الدخان آیت ۲۷ پ۔ ۱۲ م

حجت نہیں، لہذا محض ان کی بنا پر لیلۃ القدر کو متعدد ماننا مشکل ہے، البتہ تعارضِ ادلہ کے موقعہ پر عموماً تطبیق کے لئے روایات کو تعدد واقعہ پر محمول کیا جاتا ہے اسی طرح یہاں بھی یہ بات کہی جاسکتی ہے۔ یہ تمام بحث اس وقت ہے جبکہ اصحاب سیر کی اس روایت کو قبول کر لیا جائے کہ غزوہ بدر سترہویں تاریخ کو ہوا تھا، ورنہ ان روایات میں بھی سہو کا امکان ہے۔

پھر اگر ”وَمَا أَنزَلْنَاهُ عَلَى عَبْدٍ نَّأْيُومَ الْفُرْقَانِ“ سے کوئی مخصوص آیت مراد لی جائے تو یہ اشکال ہی پیدا نہیں ہوگا۔ انتہی التقریر

روی عن أبي بن كعب أنه كان يخلف أنهار ليلة سبع وعشرين، ويقول: أخبرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم بعلامتها، فعدنا وحفظنا“ یہ علامت اسی باب میں حضرت ابی بن کعبؓ کی اگلی روایت میں بیان کر دی گئی ہے ”عن زر قال: قلت لأبي بن كعب إني علمت أبا المنذر! أنها ليلة سبع وعشرين، قال: بلى أخبرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم أنها ليلة صبيحتها تطلع الشمس ليس لها شعاع فعدنا وحفظنا“ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم (مرتب)

۱۔ جیسا کہ اس غزوہ کی تاریخ سے متعلق نفس اختلاف تو پہلے سے موجود ہے، چنانچہ بعض روایات میں تیرہ تاریخ بعض میں سولہ تاریخ بعض میں سترہ اور بعض میں انیس تاریخ کا ذکر ہے۔ دیکھئے ”الدر المنثور فی التفسیر لماثور“ (ج ۳ ص ۱۸۸) تحت تفسیر آیت ”واعلموا أنما غنمنا“ (سورۃ الانفال) اور الکامل لابن الاثیر (ج ۲ ص ۱۱۶)۔ اگرچہ کوئی ایسی روایت نظر سے نہیں گذری جس سے یہ پتہ چلتا ہو کہ غزوہ بدر رمضان کے عشرہ اخیرہ میں پیش آیا ۱۲ مرتب غنی عنہ

۲۔ چنانچہ علامہ آلوسیؒ فرماتے ہیں ”والمراد بما أنزل عليه عليه الصلاة والسلام من الآيات والملائكة والنصر والروح المعاني“ (ج ۵ ص ۶) الجزء العاشر، سورۃ الانفال، رقم الآیۃ ۴۱

بلکہ حکیم الامت حضرت تھانوی قدس سرہ نے تو ”وما أنزلنا“ کا مصداق صرف اس امدادِ فنی کو قرار دیا ہے جو بواسطہ ملائک ہوئی۔ دیکھئے بیان القرآن (ج ۲ ص ۷۸) ۱۲ مرتب غنی عنہ

۳۔ علامات لیلۃ القدر کی تفصیل کیلئے دیکھئے فتح الباری (ج ۴ ص ۲۲۴ و ۲۲۵) باب تحری لیلۃ القدر الخ۔ اور عمدة القاری (ج ۱۱ ص ۱۳۴) ۱۲ مرتب

۴۔ لیلۃ القدر سے متعلق تفصیلی مباحث کیلئے دیکھئے :

(۱) فتح الباری (ج ۴ ص ۲۲۰، باب فضل لیلۃ القدر، تا ص ۲۳۲، باب العمل فی العشر الاواخر الخ) (۲) حاشیہ بر حاشیہ (۳) حاشیہ بر حاشیہ (۴) حاشیہ بر حاشیہ

بَاب مَا جَاءَ وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ

عن سلمة بن الأكوع قال: لما نزلت "وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين" كان من أراد مثلاً أن يفطروا فيتدى حتى نزلت الآية التي بعد ها فنسختها "حضرت سلمة بن الأكوع کی حدیث باب سے معلوم ہوتا ہے کہ آیت قرآنی "وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ" رمضان کے روزوں کے بارے میں ہے اور

(۲) عمدة القاری (ج ۱۱ ص ۱۳۸ تا ص ۱۳۸)۔

(۳) معارف السنن (ج ۶ ص ۱۹۵ تا ص ۲۰۲)۔

(۴) معارف القرآن (ج ۸ ص ۷۹۰ تا ص ۷۹۴) سورة القدر۔

(۵) تبلیغی نصاب، فضائل رمضان، فصل ثانی شب قدر کے بیان میں ۱۲ مرتبہ صحنہ

حاشیہ صفحہ ۱۸۴

۱۔ خبر من محدوف، والجملة واقع موقع الخبر واسم "کان" ضمیر الشان، امی کان من اراد مثلاً ان يفطروا فيتدى فعل ذلك، ويمكن أن يقال: المحذوف خبر كان "ومن أراد" اسمها۔ شرح ابي الطيب۔ دیکھئے "شرح اربعہ ترمذی" ۱۸۴ پ ۱۲۔

۲۔ اس لفظ میں کئی قول ہیں، ان کی تفصیل کے لئے دیکھئے روح المعانی (ج ۲ ص ۵۸، جزء ۷) ۱۲ مرتبہ کہ حضرت مفتی صاحب قدس سرہ لکھتے ہیں کہ:

"اس آیت کے بے تکلف معنی یہی ہیں کہ جو لوگ مریض یا مسافر کی طرح روزہ رکھنے سے مجبور نہیں بلکہ روزے کی طاقت تو رکھتے ہیں مگر کسی وجہ سے دل نہیں چاہتا تو ان کیلئے بھی یہ گنجائش ہے کہ وہ روزے کے بجائے روزے کا ذریعہ بصورت صدقہ ادا کر دیں، اس کے ساتھ اتنا فرما دیا "وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَّكُمْ"، یعنی تمہارے لئے بہتر یہی ہے کہ روزہ ہی چکم شروع اسلام میں تمہاجب لوگوں کو روزے کا خوگر کرنا مقصود تھا، اس کے بعد جو آیت آنی والی ہے یعنی "فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ" اس سے یہ حکم عام لوگوں کے حق میں منسوخ کر دیا گیا، صرف ایسے لوگوں کے حق میں اب بھی باجماع امت باقی رہ گیا جو بہت بوڑھے ہوں (جصاص) یا ایسے بیمار ہوں کہ اب صمت کی امید ہی نہیں رہی، جہور صحابہؓ و تابعینؓ کا یہی قول ہے " (جصاص، منہری)

دیکھئے معارف القرآن (ج ۱ ص ۲۳۵) سورة البقرة آیت ۱۸۴۔ ۱۲ مرتبہ

مشرع میں یہ اختیار دیا گیا تھا کہ جو لوگ روزہ کی طاقت رکھتے ہیں وہ بھی اگر روزہ کے بجائے فدیہ ادا کرنا چاہیں تو ادا کر سکتے ہیں، اس کے بعد یہ حکم اگلی آیت ”فَمَنْ شَرِهَدَ مِنْكُمْ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ“ سے منسوخ کر دیا گیا اب روزہ رکھنا ہی فرض ہے۔

لیکن حضرت شاہ صاحبؒ نے ”العرف الشذی“ میں یہ خیال ظاہر فرمایا ہے کہ روزہ اور فدیہ کے درمیان یہ اختیار دراصل صیام رمضان کے سلسلہ میں نہیں تھا بلکہ مشروع میں عاشوراء اور ایام بیض کے روزے فرض کئے گئے تھے اور ”کُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ“ والی آیت میں وہی روزے مراد ہیں، اور انہی روزوں کے بارے میں ”وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ“ والی آیت نازل ہوئی تھی اور روزے اور فدیہ کے درمیان اختیار دیا گیا تھا، بعد میں ”شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ“ والی آیت نے ان تمام احکام کو منسوخ کر کے اس کی جگہ رمضان کے روزے فرض کر دیے۔

حضرت شاہ صاحبؒ نے اس کے لئے ابوداؤد میں حضرت معاذؓ کی حدیث سے استدلال کیا ہے، جس کے الفاظ یہ ہیں ”فَإِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَصُومُ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ مِنْ كُلِّ شَهْرٍ وَيَصُومُ يَوْمَ عَاشُورَاءَ، فَأَنْزَلَ اللَّهُ كِتَابَ عَلَيْكُمْ الصِّيَامَ“۔ لیکن حضرت مولانا بخوری رحمۃ اللہ علیہ نے معارف السنن میں اس کی تردید کرتے ہوئے بتایا ہے کہ درحقیقت حضرت سلمہ بن الاکوعؓ اور حضرت معاذؓ کی احادیث کے درمیان کوئی تعارض نہیں ہے، کیونکہ حضرت معاذؓ کی روایت تفسیر ابن جریر میں اس طرح مروی ہے ”أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَدِمَ الْمَدِينَةَ فَصَامَ يَوْمَ عَاشُورَاءَ وَثَلَاثَةَ أَيَّامٍ مِنْ كُلِّ شَهْرٍ، ثُمَّ إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ فَضَّ شَهْرَ رَمَضَانَ، فَأَنْزَلَ اللَّهُ تَعَالَى ذِكْرًا ”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ“ حَتَّى بَلَغَ۔ وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ، فَكَانَ مِنْ شَاءِ

۱۔ دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۲۰۶ و ص ۲۰۷) ۱۲م

۲۔ سورۃ البقرۃ آیت ۱۸۳ پ ۱۲م

۳۔ سورۃ البقرۃ آیت ۱۸۳ پ ۱۲م

۴۔ سنن أبی داؤد (ج ۱ ص ۷۵) کتاب الصلوۃ، باب کیف الأذان ۱۲م

۵۔ (ج ۶ ص ۲۰۷ تا ص ۲۰۹) ۱۲م

صام ومن شاء أفطر وأطعم مسكيناً، ثم إن الله عز وجل أوجب الصيام على الصحيح المقيم، وثبت الإطعام على الكبير الذي لا يستطيع الصوم فأنزل الله عز وجل فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ إِلَى أَخْرَافِهِ اس من بعينه وہی صورت حال سامنے آتی ہے جو حضرت سلمہ بن الأكوع کی روایت کا حاصل ہے۔

بہر صورت آیت مذکورہ رمضان کے روزوں کے بارے میں ہے، شروع میں اس کا حکم تمام مسلمانوں کے لئے عام تھا بعد میں اس کا عموم منسوخ ہو گیا اور اب یہ صرف بوڑھوں کے حق میں باقی رہ گئی جو روزہ کی استطاعت نہ رکھتے ہوں۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي مَنْ أَكَلَ ثُمَّ خَرَجَ يَسِيرًا

عن محمد بن كعب انه قال: أُنِيت أنس بن مالك في رمضان وهو يسير

سفرًا وقد رحلت له راحلته ولبس ثياب السفر، فدعا بطعام فأكل فقلت له سنة؟ فقال: سنة، ثم ركب" اس حدیث سے استدلال کر کے امام احمد و امام اسحاق یہ کہتے ہیں کہ جس روز سفر کا ارادہ ہو اُس دن اپنے گھر میں بھی افطار کرنا جائز ہے۔

لہ معارف السنن (ج ۶ ص ۱۲۰۸) ۱۴

لہ ایک جماعت کے نزدیک مذکورہ آیت منسوخ نہیں بلکہ محکم ہے اور شیخ ذی کے حق میں ہے یہ حضرات حنفیہ "لا" کو مقدر مان کر "یطيقونه" کو بمعنی "لا يطيعونه" قرار دیتے ہیں جس طرح "يُتَيْنُ اللَّهُ لَكُمْ أَنْ تَفْزَحُوا" (سورة النصار آیت ۷۷) میں بھی "لا" مقدر ہے، یعنی "يُتَيْنُ اللَّهُ لَكُمْ أَنْ تَفْزَحُوا" لیکن حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ محققین کا یہ قول صحیح نہیں کہ یہاں حرف "لا" مقدر ہے، اس لئے کہ تقدیر "لا" کے جو ضوابط ہیں ان میں سے کوئی یہاں نہیں پایا جاتا۔ دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۱۲۰۸)

واضح رہے کہ حضرت حفصہ کی قرأت میں "وَعَلَى الَّذِينَ يَطِيقُونَهُ" کے بجائے "وَعَلَى الَّذِينَ لَا يَطِيقُونَهُ" مروی ہو۔ دیکھئے روح المعانی (ج ۲ جز ۳ ص ۵۹) اس صورت میں اس آیت کو محکم مانا جائیگا اور منسوخ ملنے کی کوئی حجت ہوگی جو حضرات "وَعَلَى الَّذِينَ يَطِيقُونَهُ" کو محکم مانتے ہیں، ان میں سے بعض نے باب افعال کے ہمزہ کو سلب ماخذ کیلئے مان کر "وَعَلَى الَّذِينَ يَطِيقُونَهُ" کو "وَعَلَى الَّذِينَ لَا يَطِيقُونَهُ" کے معنی میں مترادف دیا ہے واللہ اعلم۔

دیکھئے روح المعانی ۱۲ مرتب عافہ اللہ

حقیقہ اور جمہور کے نزدیک یہ جائز نہیں کہ کوئی شخص ارادۂ سفر کرے اور خروج من البلد سے پہلے روزہ چھوڑ دے، پھر اگر صبح صادق ارادۂ سفر کرنے والے پر اس کے گھر میں طلوع ہوئی ہے تو اس پر روزہ رکھنا بھی واجب ہے اور خروج من البلد کے بعد بغیر مقرر کے اس روزہ کو توڑنا بھی جائز نہیں بلکہ اتمام واجب ہے، البتہ اگر خروج من البلد کے فوراً بعد ہی روزہ شروع ہو جائے ہو تو روزہ نہ رکھنے کی اجازت ہے اگرچہ اس صورت میں بھی افضل روزہ رکھنا ہی ہے۔

جمہور کی دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب فتح مکہ کے لئے رمضان میں چلے تو اپنے افطار نہیں کیا بلکہ روزہ رکھا جبکہ بعد کے ایام میں آپ نے افطار بھی کیا ہے۔

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے سو وہ اس بارے میں صریح نہیں ہے کہ حضرت انسؓ نے اپنے وطن میں کھانا کھایا تھا بلکہ ہو سکتا ہے کہ یہ راستہ کی کسی منزل کا

۱۔ جیسا کہ اس کی تفصیل ”باب ما جاز فی کراہیۃ الصوم فی السفر“ کے تحت گزر چکی ہے ۴ م

۲۔ چنانچہ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے ”ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خرج عام الفتح فی رمضان فصام حتی بلغ الکدیر، ثم أفطر“ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۵۵)، باب جواز الصوم والفطر فی شہر رمضان للمسا مسند حضرت جابر بن عبد اللہؓ کی ایک روایت میں ”حتی بلغ کراۃ الغنیم“ کے الفاظ آئے ہیں۔ سنن ترمذی (ج ۱ ص ۱۱۸)، باب ما جاز فی کراہیۃ الصوم فی السفر

علامہ نوویؒ لکھتے ہیں ”و قد قلنا بعض العلماء فی فہم ہذا الحدیث، فتوہم ان الکدیر ذکر اراع الغنیم قریب من المدینۃ وأن قولہ فصام حتی بلغ الکدیر ذکر اراع الغنیم کان فی الیوم الذی خرج فیہ من المدینۃ، فزعم أنه خرج من المدینۃ صائماً، فلما بلغ کراۃ الغنیم فی یومہ أفطر من نہارہ، واستدل بہ ہذا القائل علی أنه إذا سافر بعد طلوع الفجر صائماً لہ أن یفطر فی یومہ، ومذہب الشافعی والجمہور أنه لا یجوز الفطر فی ذلک الیوم، وإنما یجوز لمن طلع علیہ الفجر فی السفر، واستدل ہذا القائل بہذا الحدیث من العجائب الغریبۃ، لأن الکدیر ذکر اراع الغنیم علی سبع مراحل أو اکثر من المدینۃ واللہ اعلم“ دیکھئے ”شرح نووی علی صحیح مسلم“ (ج ۱ ص ۳۵۵) ۱۲ مرتب عفی عنہ

(بزیادۃ من المرتب)

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْإِعْتِكَافِ إِذَا خَرَجَ مِنْهُ

عن أنس بن مالك قال، كان النبي صلى الله عليه وسلم يعتكف في العشر
الأواخر من رمضان فلم يعتكف عامًا، فلما كان في العام المقبل اعتكف عشرين
آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے دو مرتبہ رمضان میں اعتکاف چھوٹا ہے، ایک موقعہ پر آپ نے اگلے

۱۔ حضرت گنگوہیؒ نے اس کا یہی جواب دیا ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں:
”والجواب للمجهور أن المراد في الحديث بقوله ”وهو يريد سفرًا“ ليس الأخذ في السفر ابتداءً، بل المراد أنه
كان مسافرًا من قبل، وكان قد نزل بهنًا وبات ليلة أو ليلتين، ثم أراد أن يسافر من هذا المنزل الذي نزل فيه
وبذلك يصح قوله ”نقلت له: سنة“ قال: سنة ثم ركب“ ووجه ذلك أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يسافر في رمضان
إلا في سفر فتح مكة وغزوة بدر (ليكن شيخ أحمد بن حنبل بنحوه) بخاری میں حضرت ابوالدرداءؓ کی روایت ”قال خرجنا
مع النبي صلى الله عليه وسلم في بعض أسفاره في يوم حار حتى يقع الرجل يده على رأسه من شدة الحر وما فينا صائم إلا ما كان
من النبي صلى الله عليه وسلم وابن رواحة“ کے تحت حاشیہ میں توشیح کے حوالہ سے لکھتے ہیں ”قوله ”في بعض أسفاره“
زاد مسلم ”في شهر رمضان“ وبه في غير سفر الفتح لأن عبد الله بن رواحة استشهد قبلها بلا خلاف في غزوة موتة وغير غزوة
بدر لأن أبا الدرداء لم يكن حينئذ أسلم — دیکھئے بخاری — ج ۱ ص ۲۶۱، باب بلا ترجمہ بعد باب اذا صام أيامًا
من رمضان ثم سافر — مرتب) وكان الإفطار في بدر في عين الحرب كما نقل، وفي سفر الفتح في اثناء الطريق،
فكيف يصح الحكم بالسنية على ما إذا أراد سفرًا فأكل قبل أن يأخذه فيه؟ فليس المراد إلا ما ذكرناه، ووجه السؤال
أنهم كانوا يستعدون أن يأكل الرجل إلا في الطريق أي حين هو راكب على الطريق وإن كان مسافرًا، نسلاً
يلزم له مخالفة الصائمين وهم بمحضر منه“

اللوکب الدردی (ج ۱ ص ۲۶۹) ۱۲ مرتب عاقلہ اللہ

۲۔ مسئلہ الباب کی تفصیل کیلئے دیکھئے برائع الصنائع (ج ۲ ص ۹۳ و ۹۵) فصل دأما حکم فساد الصوم
البحر الرائق (ج ۲ ص ۲۸۲) فصل فی العوارض - معارف السنن (ج ۶ ص ۲۱۱ تا ص ۲۱۳) ۱۲ مرتب

سال اس کی قضاء فرمائی جس کا ذکر حدیث باب میں ہے اسی طرح ایک اور مرتبہ آپؐ نے اس بنا پر اعتکاف چھوڑ دیا تھا کہ بعض ازواج مطہرات نے بھی مسجد نبویؐ میں اپنے اعتکاف کے لئے خیمے لگوائے تھے آپؐ نے انہیں دیکھ کر فرمایا ”اَلْبَرُّ تَرَدُّنٌ“ یعنی کیا تم نیکی کرنا چاہتی ہو؟۔۔۔ اس کا مطلب احقر کی رائے میں یہ ہے کہ عورتوں کا مسجد میں اعتکاف کرنا شرعاً اچھا نہیں ہے، اور حضرت عائشہؓ کو آپؐ نے جو اجازت دی تھی اس کی وجہ غالباً یہ تھی کہ ان کا حجرہ مسجد سے بالکل متصل تھا اور ان کے اپنے حجرے کے دروازہ کے باہر خیمہ لگانے سے انہیں مسجد میں سے آنا جانا نہیں پڑتا تھا، لیکن جب آپؐ نے دیکھا کہ ان کی طرح دوسری ازواج مطہراتؓ نے بھی خیمے لگائے ہیں تب جبکہ ان کے حجرہ مسجد سے فاصلہ پر ہیں اور ان کو آتے جاتے مسجد میں سے گزرنا پڑے گا تو آپؐ نے یہ سب خیمے اٹھوا دیے اور حضرت عائشہؓ

۱۔ کافی روایۃ عائشہؓ عند البخاری (ج ۱ ص ۲۷۲، باب اعتکاف النساء)۔ ایک نسخہ میں ”اَلْبَرُّ تَرَدُّنٌ“ یا ”اَلْبَرُّ تَرَدُّنٌ“ کے الفاظ آئے ہیں۔ ان سے متعلق تفصیل کے لئے دیکھیے عمدة القاری (ج ۱ ص ۱۴۷ و ۱۴۸)۔ بخاری ہی میں حضرت عائشہؓ کی ایک روایت میں ”اَلْبَرُّ تَقُولُونَ مَهْنٌ“ کے الفاظ مروی ہیں، (ج ۱ ص ۲۷۲، باب الاخیرۃ فی المسجد) ۱۲ مرتب

۲۔ حافظؒ نے اس کے دوسرے مطالب بھی بیان کئے ہیں چنانچہ وہ لکھتے ہیں: ”وكانه صلى الله عليه وسلم خشي أن يكون الحمل لهن على ذلك المباهاة والتنافس الناشئ عن الغيرة حرمًا على القرب منه خاصة، فيخرج الاعتكاف عن موضوعه، أولاً أذن لعائشة وحفصة أولاً كان ذلك خفيًا بالنسبة إلى ما ينفى إليه الأمر من توارد بقية النسوة على ذلك، فيفريق المسجد على المصلين، آد بالنسبة إلى أن اجتماع النسوة عنده يصير كالجالس في بيته وربما شغلنه عن التحلي لما قصد من العبادة فيفوت مقصود الاعتكاف“ فتح الباری (ج ۴ ص ۲۳۹) باب اعتکاف النساء ۱۲ مرتب

۳۔ بعض روایات سے پتہ چلتا ہے کہ حضرت حفصہؓ نے بھی حضرت عائشہؓ کے واسطے سے نبی کریمؐ صلی اللہ علیہ وسلم سے اجازت اعتکاف حاصل کر لی تھی، چنانچہ امام ازہریؒ کی روایت میں، مروی ہے ”فاستأذنت عائشة فأذن لها وسألت حفصة عائشة أن تستأذن لها ففعلت“۔۔۔ فتح الباری (ج ۴ ص ۲۳۸) باب اعتکاف النساء ۱۲ مرتب

۴۔ اسی طرح حضرت حفصہؓ کا حجرہ بھی حضرت عائشہؓ کے حجرہ سے ملا ہوا تھا، حضرت عائشہؓ کے حجرہ سے متعلق تفصیل

”باب ما يجوز من المشي والعمل في صلوة التطوع“ کی شرح اور حواشی کے تحت گذر چکی ہے ۱۲ مرتب

۵۔ کافی روایۃ عائشہؓ عند البخاری (ج ۱ ص ۲۷۲) باب اعتکاف النساء، و باب الاخیرۃ فی المسجد ۱۲

کا خیمہ بھی اس لئے اٹھوا دیا تاکہ دوسری ازواج مطہرات کو نا انصافی کی غلط فہمی نہ ہو، پھر خود بھی آپ نے اعتکاف کا ارادہ ترک فرما دیا تاکہ حضرت عائشہؓ وغیرہ کی دل شکنی نہ ہو، اس موقع پر آپ نے سوال میں ان دس دنوں کی قضا فرمائی جس کا ذکر امام ترمذیؒ نے اسی باب میں ان الفاظ میں فرمایا ہے "ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم خرج من اعتکافہ فاعتکف عشراً من شوال" لہذا حدیث باب کا واقعہ اور جو واقعہ امام ترمذیؒ نے نقل کیا ہے دونوں الگ الگ ہیں اور ان میں کوئی تعارض نہیں، پہلے واقعہ میں آپ نے اگلے سال قضا فرمائی اور دوسرے میں اسی سال شوال کے اندر۔

پھر اس مسئلہ میں خود فقہاء حنفیہ کے اقوال مختلف ہیں کہ اعتکاف مسنون کو توڑنے سے قضا واجب ہوتی ہے یا نہیں؟ مفتی بہ قول یہ ہے کہ جس دن کا اعتکاف توڑا ہے صرف اسی دن کی قضا واجب ہوگی پورے عشرہ کی نہیں، یہی امام مالکؒ کا مسلک ہے۔ البتہ امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک اعتکاف مسنون یا اعتکاف نفل کو توڑنے سے قضا واجب نہیں ہوتی، ہاں! اعتکاف واجب کو توڑنے سے قضا سب کے نزدیک واجب ہے، اور نفل اعتکاف (غیر مسنون) کو توڑنے سے کسی کے نزدیک قضا نہیں ہوتی بلکہ

وقال بعضهم: إن لم يكن عليه نذر اعتكاف أو شيء أوجب عليه على نفسه وكان متطوعاً فخرج فليس عليه شيء أن يقضى: اس پر اتفاق ہے کہ اعتکاف کی نذر کرنے سے اعتکاف واجب ہو جاتا ہے، اس کا ماخذ حضرت عمرؓ کا واقعہ ہے کہ انہوں نے جاہلیت میں مسجد حرام کے ایک دن کے اعتکاف کی نذر مانی تھی، آپ نے ان کو نذر پوری کرنے کا حکم دیا، یہ

۱۔ فساد اعتکاف سے متعلق تفصیل کے لئے دیکھئے "بدائع الصنائع" (ج ۲ ص ۱۱۷) فصل دامابیان حکمہ اذا نذر۔ المغنی (ج ۳ ص ۲۰۰) فصل دکل موضع فساد اعتکاف۔ الدر المختار بہا مش رد المحتار (ج ۲ ص ۱۳۲) باب الاعتکاف۔ ہدایہ (ج ۱ ص ۲۲۹) باب الاعتکاف۔ معارف السنن (ج ۶ ص ۲۱۶ و ۲۱۷)۔ نیز دیکھئے "احکام اعتکاف" (لأستاذنا المحترم دام أقبالہم) ۱۲ مرتب

۲۔ کما ہو ظاہر من عبارة الترمذی المذكورة، نیز دیکھئے "المغنی" (ج ۳ ص ۲۰۰ تا ۲۰۲) اور "معارف السنن" (ج ۶ ص ۲۱۶ و ۲۱۷) ۱۲ مرتب

واقعہ کتاب النذر میں آئے گا۔

ایک علمی اشکال | یہاں احقر کو مدت سے اشکال تھا کہ فقہا کرام نے تصریح کی ہے کہ نذر صرف اس عبادت مقصودہ کی درست ہوتی ہے جس کی جنس سے کوئی واجب موجود ہو۔

اور اعتکاف کی جنس کا کوئی فرد (منذور کے علاوہ) واجب نہیں، لہذا اس قاعدہ سے اعتکاف کی نذر درست نہ ہونی چاہئے۔

عام طور سے فقہاء حنفیہ نے اس اشکال سے کوئی تعرض نہیں کیا، البتہ علامہ برجندی نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ اعتکاف کا مقصود اصلی نماز باجماعت ہے اور روزہ اس کے لئے شرط ہے لہذا اعتکاف کی نذر درحقیقت نماز اور روزہ کی نذر کی فرع ہے اور اس کی جنس سے واجبات موجود ہیں، اس لئے اعتکاف کی نذر درست ہو جاتی ہے۔ واللہ اعلم

۱۔ روایت اس طرح مروی ہے ”عن عمر قال: يا رسول الله! اني كنت نذرت ان اعتكف ليلة في المسجد الحرام في الجاهلية، قال: اوف بنذرک“ سنن ترمذی (ج ۱ ص ۲۲۱) الباب النذور والایمان، باب فی دمار النذر ۱۲ مرتب ۱۱ دیکھئے غنایہ علی ہامش فتح التدریر (ج ۲ ص ۱۰۰) کتاب الصوم، فصل فیما یوجبہ علی نفسه۔ اور حاشیہ الہدایہ للشیخ المالکینوی (ج ۱ ص ۲۲۷) بحوالہ نہایت ۱۲ مرتب

۲۔ استاذ محترم دام اقبالہم نے ”احکام اعتکاف“ (ص ۶۸) ”صحیح نذر اعتکاف کی وجہ“ میں علامہ برجندی کی عبارت اس طرح نقل کی ہے:

”قد تقرآن النذر لقیفی کون المنذور فیہ قرۃ ونفس اللبث فی المسجد لیس قرۃ، اذ لیس یشہ تعالیٰ واجب من جنسہ کما فی الصوم والصلاۃ ونحوہما، لکن لما کان الغرض الاصلی منہ الصلاۃ بالجماعۃ، والصوم شرط لہ کان التزام الجماعۃ أو للصوم، وبہما من القرب“۔ (برجندی شرح الوقایہ ص ۲۲۵ ج ۱)

”یعنی اگرچہ نفس مسجد میں ٹھہرنا کوئی ایسی عبادت نہیں جس کی جنس سے کوئی واجب موجود ہو، لیکن چونکہ اس کا مقصد اصلی نماز باجماعت ہے، اور روزہ اس کے لئے شرط ہے، لہذا اعتکاف کی نذر نماز اور روزے کی نذر کو متضمن ہے، جو قابل نذر عبادت ہیں، اس لئے اعتکاف کی نذر درست ہو جاتی ہے“

اس کے بعد استاذ محترم لکھتے ہیں:

”علامہ شامی نے بھی اس مسئلہ پر کتاب الایمان میں بحث فرمائی ہے اور اس کی مختلف وجوہ بیان کی ہیں جن میں سے ایک یہ ہے کہ ”لبث فی المسجد“ کی جنس سے قعدۂ اخیرہ فرض ہے، نیز ”دقون بعرفۃ“ فرض ہے، لیکن

بَابُ الْمُعْتَكِفِ مَخْرَجُ الْحَاجَةِ أَمْ لَا

عن عائشة أنها قالت: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا اعتكف أدنى إلى رأسه فأرجله، وكان لا يدخل البيت إلا لحاجة الإنسان عام طوراً من حاجت الإنسان کی تفسیر بول وبرانے کی جاتی ہے۔ لیکن فقہاء حنفیہ میں سے صاحب "مجمع الأنهر" نے اس کی تفسیر "الطهارة ومقتداتھا" سے کی ہے، اور یہ تفسیر زیادہ جامع ہے، لہذا اس میں استنجاء، وضو اور غسل جنابت بھی داخل ہو جاتے ہیں، البتہ غسل جمعہ اور غسل تبرید اس میں داخل نہیں، کیونکہ وہ کوئی ناگزیر ضرورت نہیں ہے۔

ان تمام وجوہ کو نقل کرنے کے بعد آخر میں لکھا ہے کہ:

"ثم قد يقال: تحقق الإجماع على لزوم الاعتكاف بالتزام موجب ابتداء شرط وجود واجب من جنس (شامی ج ۶ ص ۶۱۷) جس کا حاصل یہ ہے کہ اعتکاف کی نذر کی صحت عام قاعدے میں تو داخل نہیں ہوتی، لیکن چونکہ اس نذر کی صحت پر اجماع منعقد ہو گیا ہے اس لئے اس کو معتبر بنا جائے گا۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم و علما تم واحکم" ۱۲ مرتب

حاشیہ محفوظہ

۱۔ علامہ بنوریؒ لکھتے ہیں: "لا يخرج المعتكف من معتكفه إلا لحاجة شرعية أو طبيعية" (معارف - ج ۶ ص ۲۱۷) اور حاجت طبعیہ کی تفسیر صاحب درمختارؒ بول، غائط اور غسل احتلام سے کی ہے۔ واضح رہے کہ غسل احتلام مسجد سے نکلنے کا عذر شرعی جب سمجھا جائے گا جبکہ مسجد میں غسل کرنا ممکن نہ ہو۔ اور حاجت شرعیہ کی تفسیر نماز عید نماز جمعہ اور اذان وغیرہ سے کی گئی ہے (ج ۲ ص ۱۴۳ و ۱۴۴، باب الاعتکاف)۔

معتکف کے لئے خروج من المسجد کے اعذار کی تفصیل کے لئے دیکھئے "احکام اعتکاف" (ص ۲۵ تا ۳۳) تب ۲۔ خود صاحب "مجمع" فرماتے ہیں: "وهذا التفسير أحسن من أن يفتر بالبول والغائط، تدبر (ج ۱ ص ۲۵۶) نیز علامہ شامیؒ نے بھی اسی تفسیر کو ترجیح دی ہے (شامی - ج ۲ ص ۱۳۲ - باب الاعتکاف) دیکھئے "احکام اعتکاف" (ص ۲۳) تب ۳۔ جبکہ "الطهارة ومقتداتھا" میں طہارت سے مراد طہارت واجبیہ ہی ہو سکتی ہے کیونکہ وضو طہال وضو کے لئے نکلنا کسی کے نزدیک جائز نہیں نیز حدیث میں وارد لفظ "حاجت" پر اگر غور کیا جائے تو اس سے مراد حاجت لازمہ ہی ہو سکتی ہے، ورنہ حاجات غیر لازمہ بے شمار ہیں۔ "احکام اعتکاف" (ص ۶۳) ۴ مرتب

البتہ حضرت شیخ عبدالحق محدث دہلوی رحمہ اللہ نے ”اشعۃ اللمعات“ (ج ۲ ص ۱۲۰) میں غسل جمعہ کو بھی حاجات میں شمار کر کے اس کے لئے نکلنے کو جائز قرار دیا ہے۔

لیکن فقہار کے کلام میں اس کا کوئی مآخذ حق کو نہیں مل سکا، خود صاحب ”اشعۃ اللمعات“ نے بھی اس کے لئے کوئی فقہی دلیل یا فقہار کا کوئی حوالہ ذکر نہیں فرمایا، تمام فقہار صرف غسل جنابت کے لئے خروج کو جائز کہتے ہیں اور فقہار کے کلام میں مفہوم مخالف معتبر ہوتا ہے، اس لئے دوسری قسم کے غسل اس میں داخل نہ ہوں گے لہذا معتکف کو غسل جمعہ کے لئے مسجد سے نکلنا نہ چاہیے۔

تَمَّ اخْتَلَفَ أَهْلُ الْعِلْمِ فِي عِيَادَةِ الْمَرِيضِ وَشَهْرِ الْجُمُعَةِ وَالْجَنَازَةِ لِلْمَعْتَكِفِ عیادتِ مریض اور شہورِ جنازہ کے لئے مقصوداً نکلنا بالاتفاق ناجائز ہے۔ البتہ قضاء حاجت کے لئے جاتے ہوئے یا آتے وقت ضمناً عیادتِ مریض کر لینا جائز ہے، لیکن ابوداؤد وغیرہ میں حضرت عائشہؓ کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ آپؐ ایسی صورت میں چلتے چلتے بیمار پر سری فرمالتے

۱۔ نیز حضرت مولانا غفر احمد صاحب عثمانی قدس سرہ نے ”احکام القرآن“ ص ۱۹۰ ج ۱ پر ”وَلَا تَبَاشِيرُ دُفْنٍ وَانْتِمَ عَالِقُونَ فِي الْمَسَاجِدِ“ میں ”الاکلیل“ (ص ۱۲۰ ج ۲) کے حوالے سے جواز نقل کیا ہے، اور ”الاکلیل“ میں جواز کیلئے ”خزانۃ الروایات“ اور ”فتاویٰ الحجۃ“ کا حوالہ دیا گیا ہے۔

اس کے علاوہ حضرت مخدوم محمد ہاشم ٹھٹھوی رحمۃ اللہ علیہ کی بیاض سے بحوالہ ”کنز العباد“ بھی جواز نقل فرمایا گیا ہے (منقول از رسالہ ”اعتکاف“ مؤلفہ سید محمود حسن صاحب کراچی منہ مسئلہ ۲۶)۔

تفصیل ”احکام اعتکاف“ (ص ۶۲) سے ماخوذ ہے ۱۲ مرتب

۲۔ اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے تقریباً ہر سال مسجد میں اعتکاف فرمایا (کما بینا فی ماسبق) اور ہر اعتکاف میں جمعہ بھی لازماً آتا تھا لیکن کہیں ثابت نہیں کہ آپؐ غسل جمعہ کیلئے اعتکاف سے باہر تشریف لے گئے ہوں، خود حدیث باب میں حضرت عائشہؓ نے یہاں تک توبتادیا کہ آپؐ اپنا سر اقدس جوہر کی طرف جھکا دیا کرتے تھے اور میں اندر بیٹھ کر کنکھی کر دیا کرتی تھی لیکن غسل جمعہ کیلئے نکلنے کا کہیں ذکر نہیں، اگر آپؐ کسی اس کے لئے نکلے ہوتے تو یہ خروج ضرور منقول ہوتا۔ واللہ اعلم۔ اعتکاف میں غسل جمعہ سے متعلق تفصیلی بحث کے لئے دیکھئے ”احکام اعتکاف“

۳۔ اس اختلاف کی تفصیل امام ترمذیؒ نے خود متن میں بیان کر دی ہے ۱۲ م

۴۔ کما فی التبيين (ج ۱ ص ۳۵۱، باب الاعتکاف) وغیرہ۔ نیز حضرت عائشہؓ سے مروی ہے ”السنۃ علی المعتکف

أَنْ لَا يَعُودَ مَرِيضًا وَلَا يَشْهَدَ جَنَازَةً أَوْ ابْنًا ابْنَةً“ ابوداؤد (ج ۱ ص ۳۳۵) باب المعتکف يعود المریض ۱۲ مرتب

تھے اور اس غرض کے لئے رکتے نہ تھے، چنانچہ ملا علی قاریؒ نے ”مرقاۃ“ میں تصریح کی ہے کہ عیادتِ مریض کے لئے ٹھہرنا چاہئے، یہ شرط اگرچہ دوسرے فقہاء کے کلام میں نہیں ملتی لیکن مؤید بالحدیث ہونے کی بنا پر ملا علی قاریؒ کا قول راجح معلوم ہوتا ہے، البتہ نماز جنازہ کی شرکت چونکہ بغیر ٹھہرے نہیں ہو سکتی اس لئے اس میں ٹھہرنے کی گنجائش ہو لیکن نماز ختم ہوتے ہی فوراً لوٹنا واجب ہے۔
فراى بعض أهل العلم من أصحاب النبى صلى الله عليه وسلم وغيرهم

أن يعود المريض ويشيع الجنازة ويشهد الجمعة إذا شرط ذلك، وهو قول
سفيان الثوري وابن المبارك ”مطلب یہ ہے کہ سفیان ثوریؒ اور عبد اللہ بن المبارکؒ کے نزدیک اعتکاف کی نیت کرتے وقت اگر یہ شرط کر لے کہ میں اعتکاف کے دوران عیادت مریض یا شہودِ جنازہ کے لئے چلا جایا کروں گا تو پھر اس کے لئے اس غرض سے نکلنا جائز ہو جائے گا۔ حنفیہ کے یہاں شامی اور عالمگیری میں بھی اس قسم کی تصریحات ملتی ہیں، لیکن صحیح یہ ہے کہ یہ اجازت اعتکاف مندور یا اعتکاف نقلی کے لئے ہے، اعتکافِ مسنون کے لئے نہیں، اگر اعتکافِ مسنون میں ایسی نیت

لے چنانچہ روایت اس طرح مروی ہے ”کان النبى صلى الله عليه وسلم يمر بالمريض وهو معتكف فيتركها هو ولا يعرج

(ٹھہرنا) يسأل عنه“ (ج ۱ ص ۳۳۵، باب المعتكف يعود المريض) ۱۳ مرتب

۱۴ (ج ۲ ص ۱۳۳۰) الفصل الثاني من باب الاعتكاف ۱۲ م

۱۵ تفصیل کے لئے دیکھئے ”برائع السانع“ (ج ۲ ص ۱۱۴) فصل وأما ركن الاعتكاف۔ اور احکام احکام (ص ۴۳۴)

معتكف کی نماز جنازہ میں شرکت سے متعلق کوئی روایت احقر کو نہ مل سکی، البتہ سنن ابن ماجہ (ص ۱۲۷)

باب فی المعتكف يعود المريض ويشهد الجنازة میں حضرت انسؓ سے مروی ہے ”قال: قال رسول الله صلى الله عليه

وسلم: المعتكف تتبع الجنازة ويعود المريض“ لیکن یہ روایت ضعیف ہے نیز یہ روایت حضرت عائشہؓ کی صحیح روایت

کے معارض ہے یعنی ”السنة على المعتكف ان لا يعود مریئاً ولا يشهد جنازة“ ابوداؤد (ج ۱ ص ۳۳۵) باب

المعتكف يعود المريض۔ چنانچہ جمہور کے نزدیک شہودِ جنازہ کیلئے مقصوداً نکلنے کی تو اجازت ہے ہی نہیں، البتہ قضاء

حاجت کے ضمن میں ”شہود“ کی اجازت ہے لیکن ”اتباع“ کی پھر بھی اجازت نہیں، اور شہودِ جنازہ کیلئے بھی ضروری

ہے کہ راستہ ہٹنا نہ پڑے، نیز نماز سے فراغت کے بعد باہر بالکل نہ ٹھہرے بلکہ فوراً مسجد میں آجائے۔ کما بین التفصیل فیما مضی ۱۲ مرتب

۱۶ دیکھئے الدر المختار مع رد المحتار (ج ۲ ص ۱۴۶) باب الاعتكاف۔ الفتاویٰ العالمگیریہ (ج ۱ ص ۲۱۲) الباب

السابع فی الاعتكاف، وأما مفسداته (ای الاعتكاف) ۱۲ م

کر لے گا تو وہ اعتکاف مسنون نہ رہے گا، بلکہ نفلی بن جائے گا، لہذا قضا تو واجب نہ ہوگی لیکن اعتکاف مسنون کی فضیلت بھی حاصل نہ ہوگی یہ

لے مزید وضاحت کے ساتھ اس مسئلہ کی تفصیل استاذ محترم دام اقبالہم نے "احکام اعتکاف" ص ۶۶ و ۶۷ میں اس طرح بیان فرمائی ہے :

"آج کل یہ بات کافی مشہور ہو گئی ہے کہ اگر اعتکاف مسنون کے لئے بیٹھتے وقت شروع ہی میں یہ نیت کر لی جائے کہ میں عیادتِ مریض، شہودِ جنازہ یا علمی مجلس میں شرکت کیلئے باہر چلا جایا کروں گا تو پھر اعتکاف کے دوران ان اغراض کے لئے باہر جانا جائز ہو جاتا ہے۔

لیکن اس مسئلہ میں دو غلط فہمیاں غموماً پائی جاتی ہیں :-

پہلی بات تو یہ ہے کہ مسئلہ اعتکاف مندرجہ کے بارے میں تو درست ہے کہ نذر کے وقت ان اشیاء کا استنثار معتبر ہوتا ہے، لیکن اعتکاف مسنون کے بارے میں یہ استنثار درست معلوم نہیں ہوتا، جہاں تک احقر نے تلاش کیا استنثار کا جزئیہ صرف فتاویٰ عالمگیریہ میں ملتا ہے، کبھی اور متداول کتاب میں موجود نہیں ہے، اور فتاویٰ عالمگیریہ کی عبارت یہ ہے : "ولو شرط وقت النذر والالتزام أن يخرج إلى عيادة المريض وصلاة الجنازة وحضور مجلس لعلم بخبره ذلك، كذا في التارخانیة ناقلاً عن المجتہد (عالمگیریہ ص ۱۲۱۲)۔"

اس عبارت میں "وقت النذر" کا لفظ بتا رہا ہے کہ مراد اعتکاف مندرجہ، نیز آگے دو تین مسائل بیان کرنے کے

بعد لکھا ہے :

هذا كله في الاعتكاف الواجب، أما في النفل فلا بأس بأن يخرج بعذر وغيره" (ایضاً ص ۱۲۱۳)۔

اس معلوم ہوتا ہے کہ مذکورہ مسئلہ اعتکاف واجب متعلق ہے اور اعتکاف مسنون کا حکم یہاں بیان نہیں کیا گیا۔

اور چونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اس قسم کوئی استنثار ثابت نہیں ہے، اس لئے اعتکاف مسنون میں صحت استنثار

کیلئے دلیل مستقل چاہئے جو مفقود ہے، لہذا اعتکاف کو علی الوجہ المسنون ادا کرنے کے لئے استنثار کی گنجائش معلوم نہیں ہوتی، استنثار کی

ظاہر یہ ہے کہ اگر کوئی شخص اعتکاف مسنون شروع کرتے وقت یہ نیت کر لے تو پھر اس کا اعتکاف مسنون نہ رہے گا بلکہ نفلی بن جائیگا،

اور جتنی دیر مسجد سے باہر رہے گا اتنی دیر اعتکاف شمار نہیں ہوگا، لیکن چونکہ شروع ہی میں نیت مسنون کے بجائے نفلی اعتکاف کی

ہو گئی تھی اس لئے نکلنے سے قضا بھی واجب نہیں ہوگی، البتہ فرق یہ پڑے گا کہ اگر مسجد کے تمام متکفین اسی نیت کے ساتھ اعتکاف

اعتکاف میں بیٹھیں گے تو سنت مؤکدہ علی الکفایہ ادا نہیں ہوگی، غور کرنے سے احقر کو اس مسئلہ کی حقیقت یہ سمجھ میں آئی ہے اور حکم

اسی کے مطابق رسالے کے متن میں مسئلہ لکھ دیا ہے، اس مسئلہ میں دوسرے علماء سے بھی رجوع کر لیا جائے تو بہتر ہے اور کسی

اسی

فقالوا : لا يعتكف إلا في المسجد الجامع " یہ شافعیہ کا مسلک ہے ، حنفیہ کے نزدیک ہر مسجد میں اعتکاف درست ہے ۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي قِيَامِ شَهْرِ رَمَضَانَ

صلاة التراويح وركعاتها | قیام رمضان سے مراد تراویح تھے ، جو سنت مؤکدہ

لہ و ذہبت طائفۃ اِلَیْ اَنَّهُ لَا یصح الاعتکاف اِلَّا فی مسجد تقام فیہ الجمعة ، روى ذلك عن علي وابن مسعود وعطاء والحسن والزہری وهو قول مالک فی " المدونة " قال : أما من تزمه الجمعة فلا يعتكف الا فی الجامع ۔
وقالت طائفۃ : الاعتکاف یصح فی کل مسجد ، روى ذلك عن النخعی وأبی سلمة والشعبي وهو قول أبي حنيفة و الثوري والشافعي فی المجید واحمد واسحاق وأبی ثور و داود ، وهو قول مالک فی الموطأ وهو قول الجمهور و البخاری ایضاً ، حيث استدل بعموم الآية فی سائر المساجد ۔ وقال صاحب الهداية : الاعتکاف لا یصح الا فی مسجد الجماعة ، وعن أبي حنيفة رضي الله عنه أنه لا یصح الا فی مسجد یصل فیہ الصلوات الخمس ، وقال الزہری والحکم وحماد وهو مضموم بالمساجد التي یصح فیہا ، وفي الذخيرة " لما کتبت قال مالک : یعتکف فی المسجد سوا اَقيم فیہ الجماعة أم لا ۔ وفي " المنتقى " عن أبي يوسف : الاعتکاف الواجب لا یجوز اِداره فی غیر مسجد الجماعة ، والنفل یجوز اِداره فی غیر مسجد الجماعة ، وفي الینایح لا یجوز الاعتکاف الواجب الا فی مسجد إمام ومؤذن معلوم یصل فیہ خمس صلوات ، ورواه الحسن عن أبي حنيفة ۔

ثم أفضل الاعتکاف ما کان فی المسجد الحرام ، ثم فی مسجد النبی صلی اللہ علیہ وسلم ، ثم فی بیت المقدس ثم فی المسجد الجامع ، ثم فی المساجد التي کثیر أهلها ولعظمت کذا فی " النعمه " للعینی (ج ۱ ص ۱۳۱ و ۱۳۲) ابواب الاعتکاف ، باب الاعتکاف فی العشر الاواخر ۱۲ مرتب غفر اللہ

۱۔ والتراویح جمع تردید دہی فی الأصل مصدر کمنی الاستراحتہ ، سُمیت بہ الأربع رکعات المحفوظۃ لاشتراکها استراحتاً بعد ما کما ہو السنۃ فیہا ۔ کذا فی " البحر الرائق " (ج ۲ ص ۶۶) باب الوتر والنوافل (تحت قوله : ومن فی رمضان عشر رکعات)
۲۔ قال الحافظ : والمراد من قیام اللیل ما یحصل بہ مطلق القیام کما قدمنا فی التہجد سوار ، وذكر النووی أن المراد بقیام رمضان صلاة التراويح ، یعنی أنه یحصل بہا المطلوب من القیام لأن قیام رمضان لا یكون إلا بہا ، وأغرب الکرمانی فقال : اتفقوا علی أن المراد بقیام رمضان صلاة التراويح " فتح الباری (ج ۳ ص ۲۱۷)
کتاب صلاة التراويح باب فیصل من قام رمضان ۱۲ مرتب عافاه اللہ

ہے۔ ائمہ اربعہ اور جمہور امت کا اس پر اتفاق ہے کہ تراویح کی کم از کم بیس رکعات ہیں البتہ امام مالک سے ایک روایت میں چھتیس^{۳۶} اور ایک میں اکتالیس رکعتیں مروی ہیں جبکہ ان کی تیسری روایت جمہوری کے مطابق ہے، پھر اکتالیس والی روایت میں بھی تین رکعتیں وتر کی اور دو نفلیں بعد الوتر کی شامل ہیں، اس لئے روایتیں دو ہی ہوتیں ایک بیس رکعات کی اور ایک چھتیس رکعات کی، پھر ان چھتیس رکعات کی اصل بھی یہ ہے کہ اہل مکہ کا معمول بیس رکعات^{۳۷} تراویح پڑھنے کا تھا لیکن وہ ہر ترمذی کے درمیان ایک طواف کیا کرتے تھے، اہل مدینہ چونکہ طواف نہیں کر سکتے تھے، اس لئے انہوں نے اپنی نماز میں ایک طواف کی جگہ چار رکعتیں بڑھا دیں، اس طرح ان کی تراویح میں اہل مکہ کے مقابلہ میں سولہ

لے دیکھئے ”البحر الرائق“ (ج ۲ ص ۶۶) فی آخر ”باب الوتر والنوافل“۔ اور معارف السنن (ج ۶ ص ۲۲۱)۔
پھر اس پر جمہور کا اتفاق ہے کہ صلوٰۃ تراویح مسجد میں جماعت کے ساتھ افضل ہے کما فی فتح الباری (ج ۴ ص ۲۱۹) باب فضل من قام رمضان۔ پھر اس بارے میں مسلک احناف کی تفصیل بیان کرتے ہوئے علامہ ابن نجیم نے تین اقوال ذکر کئے ہیں:

الاول ما اختاره المصنف (امی صاحب الکتر) انه سنة على الايمان حتى ان من صلى التراويح منفردا فقد اساء لتركة السنة وان صليت في المساجد وبه كان يعنى ظهير الدين المرغيناني لصلاة عليه السلام اياها بالجماعة وبیان العذر في تركها۔

الثاني ما اختاره الطحاوي في مختصره حيث قال: يستحب أن يصلي التراويح في بيته إلا أن يكون فقها عظيما يقتدرى به فيكون في حضوره ترغيب لغيره وفي امتناعه تقليل الجماعة مستدلاً بحديث ”أفضل صلاة المرء في بيته إلا المكتوبة“ ورواية عن أبي يوسف كما في الكافي۔

الثالث ما صححه في المحيط والمانية واختاره في الهداية وهو قول أكثر المشايخ على ما في الذخيرة وقول الجمهور على ما في الكافي أن إقامتها بالجماعة سنة على الكفاية حتى لو ترك أهل المسجد كلهم الجماعة فقد أساءوا وأثموا، وإن أقيمت التراويح بالجماعة في المسجد وتخلت عنها أفراد الناس وصلى في بيته لم يكن مسيئاً لأن أفراد الصلوة يروى عنهم التخلت كابن عمر على ما رواه الطحاوي۔ البحر الرائق (ج ۲ ص ۶۸) فراجع للتفصيل۔ والمعارف للنبهري (ج ۶ ص ۲۳۳ إلى ۲۳۵) مرتب عافاه الله

۲۔ مذاہب کی تفصیل کیلئے دیکھئے ”بداية المجتهد ونهاية المقتصد“ (ج ۱ ص ۱۵۲) الباب الخامس فی قیام رمضان ۱۲ م

رکعتیں زیادہ ہو گئیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ اصلاً ان کے نزدیک بھی رکعات تراویح بیس تھیں، گویا تراویح کی بیس رکعات پرائمہ اربعہ کا اجماع ہے۔
البتہ علامہ ابن تیمیہ، ان کے متبعین اور خاص طور سے ہمارے زمانہ کے

علامہ المغنی لابن تدامہ (ج ۲ ص ۱۶۷) فصل واختار عند ابی عبد اللہ فیہا عشرون رکعة۔

محدث شہیر مولانا حبیب الرحمن اعظمی دامت فیوضہم اپنے رسالہ ”رکعات تراویح“ (فک ۶۱) میں لکھتے ہیں: مستند محققین نے اس کی بھی تصریح کی ہے کہ درحقیقت مدینہ میں بھی بیس رکعتیں مانی جاتی تھیں، مگر مکہ والے چونکہ ہر چار رکعت پر طواف کرتے تھے اور دو رکعتیں طواف کی پڑھتے تھے اور اس طرح بہت ثواب کمالیتے تھے تو مدینہ والوں نے اپنی کمی یوں پوری کی کہ ہر دو ترمیم کے درمیان انہوں نے چار رکعتوں کا اضافہ کر لیا اس طرح ان کی رکعتیں چھتیس ہو گئیں اور اس تحقیق کی تصدیق اس سے ہوتی ہے کہ اضافہ شدہ رکعات کا کیلے کیلے بلاجماعت پڑھنا ثابت ہے، نیز یہ بھی ثابت ہے کہ کسی کسی زمانہ میں ان سولہ رکعتوں کو اہل مدینہ اخیر شب میں پڑھتے تھے، اس سے معلوم ہوا کہ دراصل امام مالک بھی بیس کے قائل ہیں اور اس کے ساتھ اس اضافہ کو بھی وہ مانتے ہیں جو اہل مدینہ نے کیا تھا ۱۲ مرتب

۱۱ امام مالک کی ایک روایت گیارہ رکعات (مع الوتر) کی بھی نقل کی گئی ہے چنانچہ علامہ عینی لکھتے ہیں ”وقیل احدی عشرة رکعة وهو اختیار مالک لنفسه، واختاره ابو بکر العربي۔ عمدة القاری (ج ۱ ص ۱۲۷) باب فضل من قام رمضان۔ صاحب تحفة الاحوذی“ نے بھی اسی قول کو ترجیح دینے کی کوشش فرمائی ہے دیکھئے (ج ۲ ص ۶۷۳) لیکن محدث شہیر مولانا حبیب الرحمن اعظمی نے ”رکعات تراویح“ (ص ۸۴ تا ۸۸) میں اس کا مفصل مدلل اور مسکت جواب دیا ہے اور ثابت کیا ہے کہ امام مالک کی طرف اس قول کی نسبت درست نہیں۔ واللہ اعلم ۱۲ مرتب عنی عنہ

۱۳ احقر کو تلاش جستجو کے باوجود کہیں یہ تصریح نہ مل سکی کہ علامہ ابن تیمیہ صرف آٹھ رکعات تراویح کے قائل ہیں البتہ ”الفتاویٰ الکبریٰ“ (ج ۴ ص ۴۲۷) باب صلوة التطوع۔ طبع دارالکتب الحدیثیہ، مصر میں یہ عبارت ملی والترک ان مسلماً المذہب ابی حنیفہ والشافعی و احمد عشرین رکعة او کم مذہب مالک بستاد ثلاثین او ثلاث عشرة او احدى عشرة نقداً حسن۔

اور ”الفتاویٰ الکبریٰ“ لابن تیمیہ (ج ۱ ص ۱۷۶، مسئلہ رقم ۱۳۸) فین یصلی التراویح بعد المغرب (ج ۱ ص ۱۷۶) میں لکھا ہے ”قد جاء مصرحاً فی السنن انہ لما صلی بہم قام رمضان بعد العشاء وكان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قیامہ لیل النبی“

ہو و ترو، یصلی باللیل فی رمضان وغیر رمضان اِحدى عشرة رکعة أو ثلاث عشرة رکعة لکن کان یصلیہا طویلاً، فلما کان ذلک یشتق علی الناس قام بہم ابی بن کعب فی زمن عمر بن الخطاب عشرين رکعة یوتر بعدہا ویخف فیہا القیام فکان تضعیف معدود عوضاً عن طول القیام ۱۱۱ھ

اور علامہ ابن تیمیہؒ ایک جگہ اپنے فتاویٰ میں لکھتے ہیں: قد ثبت ان ابی بن کعب کان یقوم بالناس عشرين رکعة فی قیام رمضان، ویوتر بثلاث، فرأى كثير من العلماء ان ذلک ہوا السنۃ، لانه أقامہ من المهاجرین الأنصار ولم یکرہ منکر، واستحب آخرون: تسعة وثلاثین رکعة، بناء علی أنه عمل أهل المدينة القديم، وقال طائفة: قد ثبت فی الصحیح عن عائشہؓ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم لم یکن یزید فی رمضان ولا غیرہ علی ثلاث عشرة رکعة واضطرب قوم فی ہذا الأصل، لما ظنوه من معارفہ الحدیث الصحیح لما ثبت من سنۃ الخلفاء الراشدين وعمل المسلمین والقول ان ذلک جمیعہ حسن مجموع فتاویٰ ابن تیمیہؒ (ج ۲ ص ۱۱۲ و ۱۱۳، نزاع العلماء فی مقدار قیام رمضان الطبعۃ الأولى من مطابع الریاض)

ایک اور جگہ اس مسئلہ پر تفصیلی بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

نفس قیام رمضان لم یوقت النبی صلی اللہ علیہ وسلم فیہ عددًا معینًا، بل کان ہو صلی اللہ علیہ وسلم لا یزید فی رمضان ولا غیرہ علی ثلاث عشرة رکعة، لکن کان یطیل الركعات، فلما جمہم عمر علی ابی بن کعب کان یصلی بہم عشرين رکعة ثم یوتر بثلاث، کان یخف القراءة بقدر ما زاد من الركعات لأن ذلک أخف علی المأمومین من تطویل الركعة الواحدة، ثم کان طائفة من السلف یقومون بأربعین رکعة ویوترون بثلاث وآخرون قاموا بست وثلاثین داوتروا بثلاث، وبذا کله ساء فلیک ما قام فی رمضان من ہذا الوجه فقد احسن۔

والأفضل یختلف باختلاف أحوال المصلین، فإن کان فہم احتمال تطویل القیام، فالقیام بعشر رکعات وثلاث بعدہا کما کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یصلی لنفسہ فی رمضان وغیرہ ہواً أفضل، وإن کانوا لا یحتملونه فالقیام بعشرين ہواً أفضل وهو الذی یجسّل بہ اکثر المسلمین، فإنه وسط بین العشرین والأربعین وإن قام بأربعین وغیرہا جاز ذلک ولا یجوز شیء من ذلک، وقد نص علی ذلک غیر واحد من الأئمۃ کأحمد وغیرہ۔ مجموع فتاویٰ ابن تیمیہؒ (ج ۲ ص ۱۱۲)

باب صفۃ الصلاۃ، قیام رمضان وصفۃ وعدد رکعاتہ۔

علامہ ابن تیمیہؒ کی ان عبارات سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک تراویح کی چالیس، یا چھتیس، یا پندرہ یا دس، یا آٹھ رکعتیں پڑھنا سب ہی طریقے جائز ہیں، نیز یہ بھی پتہ چلتا ہے کہ اتنی بات حافظ ابن تیمیہؒ کے نزدیک بھی مسلم ہے کہ بیش رکعات تراویح پڑھنے پر اکثر مسلمانوں کا تعامل ہے۔ پھر جہاں تک مذکور طریقوں میں سے کسی

غیر مقلدین اس سلسلہ میں جمہور امت سے اختلاف کر کے آٹھ رکعات تراویح کے قائل ہیں ان حضرات

کسی ایک طریقہ کے افضل ہونے کا تعلق ہے اس بارے میں ان کا مسلک یہ ہے ”الافضل یختلف باختلاف
أحوال المصلین“ یعنی اگر مصلیوں کی طاقت ہو کہ جس طرح آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم رمضان غیر رمضان میں
رات کی نمازیں پڑھتے تھے اسی طرح لمبے قیام کر سکیں تب تو افضل یہی ہے کہ دس رکعتیں تراویح کی اور
تین رکعتیں وتر کی پڑھی جائیں (واضح ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا قیام اتنا طویل ہوتا تھا کہ کبھی ایک
تہائی رات، کبھی آدھی رات گزر جاتی تھی بلکہ بعض اوقات سحری کا وقت بھی ختم ہونے کو آجاتا تھا کہ فی حدیث
الباب، نیز مسند احمد کی ایک روایت میں حضرت ابوذرؓ رمضان کی ایک رات میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے
ساتھ نماز پڑھنے کا واقعہ بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں ”ثم قام راہب صلی اللہ علیہ وسلم یصلی وقت معنی جلدت
أقرب برأسی الجدران من طول صلاة“ بمع الزوائد ج ۳ ص ۱۷۲۔ باب قیام رمضان) اور اگر اس کی طاقت
نہ ہو تو پھر بیس پڑھنا ہی افضل ہے، جیسا کہ حافظ ابن تیمیہؒ کی مذکورہ عبارت ”وإن كانوا لا یتمولونہ فالقیام بعشرین
هو الافضل وهو الذی یعمل بہ اکثر المسلمین، فإنہ وسط بین العشرین والأربعین“ سے معلوم ہوتا ہے۔

محدث شہیر مولانا حبیب الرحمن اعظمیؒ ”رکعات تراویح“ (ص ۹۳) میں لکھتے ہیں:

”ظاہر ہے کہ آج موافق یا مخالف کس میں اتنے لمبے قیام کی ہمت اور اس کا حوصلہ ہے؟ بہذا بن تیمیہؒ
کی تحقیق میں بھی آج بیس پڑھنا ہی افضل ہے۔“ رشید اشرف سیفی

حاشیہ صفحہ ۶۵۴

۱۔ ان کے مسلک اور دلائل کیسے دیکھے ”تحفۃ الاحوذی“ (ج ۲ ص ۷۲ تا ص ۷۶) ۲۔ مرتب

۳۔ واضح ہے کہ اس مسئلہ میں شیخ ابن ہمامؒ نے بھی جمہور امت سے اختلاف کرتے ہوئے تفرّد اختیار کیا ہو اور
آٹھ رکعات تراویح کو مسنون قرار دیا ہے، اگرچہ بیس رکعات تراویح کو بھی ”سنة الخلفاء الراشدین“ مانا
ہے، چنانچہ وہ لکھتے ہیں ”فتحصل من ہذا کلامہ ان قیام رمضان سنة احدى عشرة رکعة بالوتر فی جماعة، فعلمہ صلی اللہ
علیہ وسلم ثم ترکہ لعذر انہ لو لا خشية ذلک لو اظلمت بکم ولا شک فی تحقق الأمن ذلک بوفاته صلی اللہ علیہ وسلم فیکون
سنة، وکونہا عشرین سنة الخلفاء الراشدین، وقولہ صلی اللہ علیہ وسلم: ”علیکم بسنتی وسنة الخلفاء الراشدین“
ندب الی سنتہم، ولا یستلزم کون ذلک سنة، اذ سنة بمواظبتہ بنفسہ لا بالعذر وتبقریر عدم ذلک العذر انما استفدنا
انہ کان یواظب علی ما وقع منه وهو ما ذکرنا، فتكون العشرون مستحباً وذلک القدر منها هو السنة کالاربع بعد العشاء
مستحبة ورکعتان منها ہی السنة“ فتح القدیر (ج ۱ ص ۳۳۴) فصل فی قیام شہر رمضان۔
علامہ ظفر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ نے اعلیٰ السنن (ج ۱ ص ۶۸ تا ص ۷۲) باب التراویح میں ص ۶۸ فتح القدیر

کی جانب سے تراویح کے بارے میں مسلکِ جمہور پر طرح طرح کے اعتراضات کئے جاتے ہیں۔ پہلا اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ حضرت ابوذرؓ کی حدیثِ باب سے معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف تین دن تراویح پڑھی، اس سے تراویح کا استحباب تو معلوم ہوتا ہے لیکن اس کا سنتِ مؤکدہ ہونا ثابت نہیں ہوتا، پھر اس کو سنتِ مؤکدہ کیوں کہا جاتا ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ تراویح کی سنتِ نبوی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد سے ثابت ہے "ان الله تبارك وتعالى فرض صيام رمضان عليكم وسنت لكم قيامه" نیز حضرت ابوذرؓ کی حدیثِ باب سے یہ تو معلوم ہوتا ہے کہ جماعتِ تراویح پر شروع میں مداومت نہیں کی گئی لیکن اس سے انفرادی طور پر تراویح پڑھنے کی نفی نہیں ہوتی بلکہ دوسری احادیث سے یہ ثابت ہے کہ آپ انفرادی طور پر عام دنوں کے مقابلہ میں ان ایام میں نمازوں کی کثرت فرماتے تھے، جس سے ظاہر بھی ہوتا ہے کہ وہ نماز تراویح تھی جو آپ متفردا ادا فرماتے تھے۔ نیز صحابہ کرامؓ نے جس اہتمام اور مداومت کے ساتھ تراویح پر عمل کیا وہ بھی تراویح کے سنتِ مؤکدہ ہونے کی دلیل ہے اس لئے کہ سنتِ مؤکدہ میں خلفاءِ راشدین کی سنت بھی شامل ہے جیسا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد "عليكم بسنتي وسنة"

لہ قال: ومن مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فلم يعيل بنا حتى بقي سبع من الشهر، فقام بنا حتى ذهب ثلث الليل ثم لم يقم بنا في السادسة وقام بنا في الخامسة حتى ذهب شطر الليل قلنا: يا رسول الله! لو قلنا بيقية ليلتنا هذه؟ فقال: إنه من قام مع الإمام حتى يعرف كتب له قيام ليلة، ثم لم يعيل بنا حتى بقي ثلاث من الشهر وصلى بنا في الثالثة ودعا أهل دنساره فقام بنا حتى تخوذ الفلاح، قلت له: وما الفلاح؟ قال: السحر" ترمذی (ج ۱ ص ۱۳۰) باب ماجاء في قيام شهر رمضان ۱۲ م

۲ سنن نسائی (ج ۱ ص ۳۰۸) کتاب الصیام، ثواب من قام رمضان وصامه ایماثا واعتسابا نیز دیکھئے ابن ماجہ (ج ۱ ص ۹۴) باب ماجاء في قيام شهر رمضان ۱۲ مرتب ۳ لیالی رمضان میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی کثرتِ صلوٰۃ پر دال روایات انشاء اللہ آگے آجائیں گی ۱۲ م

۴ صحابہ کرامؓ کے اس تعامل پر دال روایات انشاء اللہ دوسرے اعتراض کے جواب کے ذیل میں آجائیں گی ۱۲ م

الخلفاء المہدیین الراشدینؑ اس پر دال ہے۔

دوسرا اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے تراویح کی بیس رکعات ثابت نہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ مؤطا امام مالکؒ میں حضرت یزید بن رومانؒ سے مروی ہے فرماتے ہیں ”کان الناس یقومون فی زمان عمر بن الخطاب فی رمضان بثلاث وعشرین رکعة“ نیز سنن کبریٰ بیہقی میں حضرت ثناء بن یزید رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے فرماتے ہیں ”کانوا یقومون علی عهد عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ فی شہر رمضان بعشرین“

۱۔ سنن ابی داؤد میں اس روایت میں یہ الفاظ مروی ہیں ”فإن من عیش منکم بعدی فیسری اختلافاً کثیراً، فعلیکم بسنتی وسنة الخلفاء الراشدین المہتدین تمسکوا بہا وعضوا علیہا بالنواجذ“ (ج ۲ ص ۶۳۵، کتاب السنۃ، باب فی لزوم السنۃ) ابوداؤد کے شیخ محی الدین عبد الحمیدؒ کے تصحیح کردہ نسخہ میں ”فعلیکم بسنتی وسنة الخلفاء المہتدین الراشدین“ کے الفاظ ہیں (ج ۴ ص ۲۰۱ رقم ۴۶۰۰)، سنن ترمذی میں یہ روایت اس طرح مروی ہے ”فإن من عیش منکم یری اختلافاً کثیراً وایاکم ومحدثات الأمور فإنہا ضلالة فمن أدرك ذلک منکم فعلیہ بسنتی وسنة الخلفاء الراشدین المہتدین عضوا علیہا بالنواجذ“ (قال الترمذی:) ہذا حدیث حسن صحیح (ج ۲ ص ۱۰۸، ابواب العلم، باب الأخذ بالسنۃ واجتنب البدعة)، الفاظ کے ذرا ذرا فرق کے ساتھ یہ روایت سنن ابن ماجہ (ص ۵، باب اتباع سنۃ الخلفاء الراشدین المہتدین)، اور سنن دارمی (ج ۱ ص ۴۳، باب اتباع السنۃ رقم ۱۶، رقم الحدیث ۹۷۱) میں بھی مروی ہے ۱۲ مرتب ۲ (ص ۹۸) ما جاز فی قیام رمضان کتاب السلوۃ فی رمضان۔ اس روایت پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ یزید بن رومانؒ نے حضرت عمرؓ کا زمانہ نہیں پایا اس لئے اس کا اسناد منقطع ہے اس کا جواب یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک تو مرسل مطلقاً مقبول ہے، پھر خاص طور سے مؤطا امام مالکؒ کی تو کوئی بھی مرسل یا منقطع روایت ایسی نہیں جو دوسرے طریقوں سے سنداً متصل نہ ہو، تحقیقی اور مفصل جواب کیلئے دیکھئے ”رکعات تراویح“ (ص ۶ تا ۶۱) ۱۲ مرتب عفی عنہ

۳۔ معارف السنن (ج ۶ ص ۲۲۰)۔ علامہ اعظمی نے یہ روایت سنن کبریٰ بیہقی (ج ۲ ص ۴۹۶) کے حوالہ نقل کی ہے اور لکھا ہے کہ ”اسی اثر کو امام بیہقیؒ نے دوسرے طریق سے ”معرفة السنن“ میں بھی روایت کیا ہے اور اہل حدیث کے دوسرے دعوے کی بحث میں ہم بتا چکے ہیں کہ دونوں کی اسنادیں صحیح ہیں، پہلے کی اسناد کو امام نوویؒ، امام عراقیؒ اور سیوطیؒ وغیرہ نے صحیح کہا ہے اور دوسرے کی اسناد کو سبکیؒ اور ملا علی قاریؒ نے۔ اور اہل حدیث کے اس اثر پر جو اعتراضات ہیں ان سب کا جواب ہم اسی بحث میں دے چکے ہیں“ ”رکعات تراویح“ (ص ۶ تا ۶۱) ۱۲ مرتب عفی عنہ

رکعتہ وکانوا یقومون بالمائتین وکانوا یتوکلون علی عصیتهم فی عہد عثمان من شدۃ القیام۔ یہ بیش رکعتیں حضرت عمرؓ نے مقرر فرمائی تھیں اس وقت صحابہ کرام کی بہت بڑی تعداد موجود تھی ان میں سے کسی نے بھی حضرت عمرؓ کے اس عمل پر نکیر نہیں فرمائی بلکہ اس پر عمل بھی کیا اور اس کے بعد تمام صحابہؓ و تابعینؓ اسی پر عمل کرتے چلے آئے، یہ اس کی دلیل ہے کہ بیش رکعات پر صحابہ کرامؓ کا اجماع منعقد ہو گیا تھا۔ اگر تنہا صرف اسی دلیل کو لیا جائے تو یہ بالکل کافی ہے

۱۔ جیسا کہ مذکورہ دونوں روایتوں اور عبد الرحمن بن عبد القاری کی روایت کے مجموعے سے معلوم ہوتا ہے عبد الرحمن بن عبد القاری کی روایت صحیح بخاری میں اس طرح مروی ہے ”قال: خرجت مع عمر بن الخطاب لیلة فی رمضان إلی المسجد فإذا الناس أوزاع متفرقون یصلی الرجل لنفسه ویصلی الرجل فیصلی بصلاة الربیة، فقال عمر: إنی أری لو جمعت هؤلاء علی قارئ واحد لکان أمثل، ثم عزم فجمعهم علی ابی بن کعب ثم خرجت معه لیلة أخرى والناس یصلون بصلوة قارئهم، قال عمر: نعم البدعة هذه والقی تنامون عنها انفصل من القیة تقومون یرید آخر اللیل وکان الناس یقومون اولہ“ (ج ۱ ص ۲۶۹، باب فصل من قام رمضان) ۱۲ مرتب عفی عنہ

۲۔ علامہ حبیب الرحمن اعظمی لکھتے ہیں: بیش پر عمل قرار پانے (یعنی اجماع) کا ذکر حافظ ابن عبد البر مالکیؒ نے کیا ہے، ”مصابیح“ سیوطیؒ و ”ہدایۃ السائل“ نواب (مدیق حسن خان) صاحب ص ۱۳ اور امام نوویؒ شافعی نے لکھا ہے ”ثم استقر الأمر علی عشرين فإنه المتوارث“ (یعنی پھر بیش پر عمل قرار پا گیا، اس لئے کہ وہی سلف سے خلف تک برابر چلا آ رہا ہے) اور ابن قدامہ حنبلیؒ نے ”مغنی“ میں لکھا ہے ”وہذا کالاجماع“ اور ابن حجر مکی شافعیؒ نے لکھا ہے ”ولکن أجمعت الصحابة علی أن التراويح عشرون رکعة“ (”مرقاۃ“)۔ اور اتنا تو حافظ ابن تیمیہؒ کو بھی مسلم ہے کہ ”وہو الذی یصل بہ اکثر المسلمین“ اھ دیکھئے ”رکعات تراویح“ (ص ۹) بلکہ ابن تیمیہؒ تو یہ بھی لکھتے ہیں ”قد ثبت أن ابی بن کعب کان یقوم بالناس عشرين رکعة فی قیام رمضان و یوتر بثلاث، فرأی کثیر من العلماء ان ذلک ہو السنة لأنه أقامہ بنی المہاجرین والانصار ولم ینکروہ منکر“ مجموع فتاویٰ ابن تیمیہؒ (۲۳۴ ص ۱۱۲) ۱۲ مرتب عفی عنہ

۳۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ”فعلیکم بسنتی وسنة الخلفاء المہدیین الراشدین“ (جس کا حوالہ پیچھے گذر چکا ہے) حضرت عمرؓ کے عمل کے قابل تقلید ہونے کی دلیل ہے نیز حضرت حذیفہؓ سے مروی ہے ”قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: اقتدوا بالذین من بعدی ابی مکر و عمر“ حضرت حذیفہؓ ہی سے ایک روایت میں اس طرح مروی ہے ”قال کنا جلوساً عند النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقال: إنی لا أدری ما بقائی فیکم“ (ج ۱ ص ۱۱۲)

کیونکہ اگر بیش رکعات آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت نہ ہوتیں تو حضرت عمرؓ سے زیادہ بدعات کا دشمن کون ہو سکتا تھا ؟ اور اگر بالفرض ان سے کوئی غلطی ہوتی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت پر جان دینے والے صحابہ کرامؓ اس کو کیسے گوارا کر سکتے تھے ؟ یقیناً ان حضرات کے پاس نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا کوئی قول یا فعل موجود تھا خواہ وہ ہم تک صحیح سند کے ساتھ نہ پہنچ سکا ہو، اس کی تائید حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی مرفوع روایت سے ہوتی ہے جو حافظ ابن حجرؒ نے "المطالب العالیۃ" میں مصنف ابن ابی شیبہ اور مسند عبد بن حمید کے حوالے سے نقل کی ہے "ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یصلی فی رمضان عشرين رکعة والوتر ؟" یہ حدیث اگرچہ سنداً ضعیف ہے لیکن مؤید بالاجماع والتعامل ہونے کی بنا پر اس میں قوت آجاتی ہے۔

اس پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ صحیح بخاریؒ کی ایک حدیث اس کے معارض ہے جس میں حضرت عائشہؓ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں بیان فرماتی ہیں : "ما کان یزید فی رمضان دلاً فی غیرہ علی إحدى عشرة رکعة" جس سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) فاقعدوا بالذین من بعدی وأشار الی ابی بکر وعمر "سنن ترمذی (ج ۲ ص ۲۲۹) ابواب المناقب ، مناقب ابی بکر الصدیق ، باب بلا ترجمۃ ۱۲ مرتب

حاشیہ صفحہ ۶۵۸

۱۔ جیسا کہ امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں "سألت أبا حنیفۃ عن التراويح وما فعلہ عمر رضی اللہ عنہ ؟ فقال : "التراويح ستة مؤكدة ولم یخرمہ عمر من تلقاء نفسه ولم یکن فیہ مبتدعاً ولم یأمر بہ إلا عن أصل لدیہ وعہد من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم" کمافی مراقی العنلاح (ص ۸۷ ، فصل فی صلوۃ التراويح) نقلاً عن الاختیار ۱۲ مرتب

۲۔ (ج ۱ ص ۱۴۶) رقم الحدیث ۵۳۴ ، باب قیام رمضان ۱۲ مرتب
۳۔ وقال البوصیری : مدارہ علی ابراہیم بن عثمان بن ابی شیبۃ ، وهو ضعیف کذا فی تعلیق المطالب العالیۃ " (ج ۱ ص ۱۴۶) مذکورہ حدیث سے متعلق کلام اور بحث کیلئے دیکھئے "رکعات تراویح" (ص ۶ تا ۷) ۱۲ مرتب

۴۔ (ج ۱ ص ۲۶۹) باب ففصل من قام رمضان ۱۲

رمضان میں بھی وتر کے علاوہ آٹھ رکعتوں سے زیادہ تراویح نہیں پڑھتے تھے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث تراویح کے بارے میں نہیں بلکہ تہجد کے بارے میں ہے۔ اس کے جواب میں غیر مقلدین یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ نماز تراویح اور نماز تہجد دونوں ایک ہی چیز ہیں اور یہ ثابت نہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم رمضان میں دو قسم کی نمازیں الگ الگ پڑھتے ہوں۔ لیکن غیر مقلدین کا یہ دعویٰ بالکل غلط ہے، اس لئے کہ تراویح آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں بھی اور حضرت عمرؓ کے عہد میں بھی ہمیشہ اول شب میں

۱۔ محدث شہیر مولا نا حبیب الرحمن اعظمی لکھتے ہیں :

”مگر یہ اعتراض سراسر غفلت اور ذہول پر مبنی ہے، اس لئے کہ اوپر بہت تفصیل سے بتایا جا چکا ہے کہ موافق یا مخالف کسی کے نزدیک بھی صحیحین کی یہ حدیث اپنے ظاہر پر نہیں ہے، نہ اس میں دوامی عادت کا بیان ہے کیونکہ خود حضرت عائشہؓ نے یہاں تو یہ فرمایا کہ آپ رمضان وغیرہ رمضان میں گیارہ سے زیادہ نہیں پڑھتے تھے اور دوسرے موقع پر صراحت فرمایا کہ فجر کی رکعتوں کو چھوڑ کر تیرہ رکعتیں پڑھتے تھے تو کسی نے اس بیان کو پہلے بیان کے مخالف سمجھ کر رد نہیں کیا بلکہ یہ قرار دیا کہ یہ دونوں بیان صحیح ہیں اور ان کا تعلق مختلف اوقات سے ہے، حافظ ابن حجرؒ کا قول نقل کر چکا ہوں ”والصواب ان کل شیء ذکرته من ذلک محمول علی اوقات متعددة وأحوال مختلفة“ (فتح الباری ص ۱۳۱) اور ”باجی“ شارح مؤطا کا قول سیوطیؒ نے ”تنویر الخواکص ص ۱۴۲ جلد ۱ میں نقل کیا ہے کہ حدیث عائشہؓ ”ما کان یزید“ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی دائمی نہیں بلکہ اکثری عادت کا بیان ہے، اور تیرہ والی میں اس زیادتی کا ذکر ہے جو بعض اوقات میں ہوئی ہے، فرماتے ہیں ”فإن الحدیث الأول اخبار عن صلاته المعتادة الغالبة، والثانی اخبار عن زیادة وقعت فی بعض الاوقات“ پس جب حدیث صحیحین میں ہمیشہ کی عادت نہیں بتائی گئی ہے بلکہ اکثر اوقات کی، تو جس طرح یہ کہنا کہ اکثر اوقات کے علاوہ کسی کسی وقت آپ نے تیرہ رکعتیں پڑھی ہیں، حدیث صحیحین کے خلاف نہیں ہے، اسی طرح یہ بیان کرنا کہ کسی وقت آپ نے بیس بھی پڑھی میں حدیث صحیحین کے خلاف نہیں ہو سکتا، معلوم ہوتا ہے کہ اعتراض کرنے والوں نے تدقیق نظر سے کام لئے بغیر سرسری طور پر حدیث صحیحین کے ظاہر لفظ کو دیکھا ہے اور اعتراض کر دیا ہے۔

رکعات تراویح (ص ۶۲) مرتب غنی عنہ

پڑھی گئی ہے جبکہ تہجد کی نماز آخر شب میں پڑھی جاتی تھی، چنانچہ حضرت ابوذرؓ کی حدیث باب میں تیسویں، پچیسویں اور ستائیسویں شب میں جو تراویح کی جماعت کا ذکر ہے ان تینوں راتوں میں اول شب میں تراویح پڑھی گئی اور ستائیسویں شب کا جو واقعہ بیان کیا گیا ہے کہ ”فقام بنا حتی تخوفنا الفلاح“ یہ اس وجہ سے نہیں کہ تراویح آخر شب میں پڑھی گئی تھی بلکہ اس وجہ سے ہے کہ اس روز آپ نے تراویح کو طویل فرما دیا تھا، نیز آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تہجد کی

۱۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں اول شب میں تراویح پڑھی جانے کا ثبوت خود آگے متن میں آرہا ہے جبکہ حضرت عمر فاروقؓ کے زمانے میں تراویح کے اول شب میں پڑھے جانے کا علم عبدالرحمن بن عبد القاری کی روایت سے ہوتا ہے جس میں وہ بیان کرتے ہیں کہ حضرت عمرؓ نے جب عجماءؓ تراویح کو دیکھا جس کی امامت حضرت ابی بن کعبؓ کر رہے تھے (اور یہ جماعت خود حضرت عمرؓ کی مقرر کرائی ہوئی تھی) تو فرمایا ”نعمت البدعة هذه“ اور پھر فرمایا ”والتي تنامون عنها افضل من التي تقومون“ راوی فرماتے ہیں ”یرید آخر الليل دکان الناس یقومون اوله“ بخاری (ج ۱ ص ۲۶۹) باب فضل من قام رمضان۔ یعنی صلوٰۃ تہجد جو آخر شب میں ہوتی ہے اس نماز سے افضل ہے جو تم اس وقت پڑھ رہے ہو یعنی تراویح۔ چونکہ ان میں سے اکثر لوگ تراویح پڑھ کے تہجد کو نہیں اٹھتے تھے اس لئے حضرت عمرؓ کا مقصود ان کو تہجد پڑھنے کی رغبت دلانا تھا کہ افضل کو ترک نہ کرنا چاہئے، لہذا اول وقت میں تراویح اور آخر وقت میں تہجد ادا کرے ورنہ اس تراویح کو ہی اخیر وقت میں پڑھے تاکہ تراویح کے ساتھ تہجد کی بھی فضیلت حاصل ہو جائے۔ اس واقعہ سے یہ بھی واضح ہو جاتا ہے کہ تہجد اور تراویح دونوں ایک ہی چیز نہیں بلکہ دونوں الگ الگ مستقل نمازیں ہیں۔ کذا فی ”الرأی النجیح“ (ص ۹ و ۱۰) بزیادة من المرتب۔ ۱۳۔

۲۔ قال شیخ البوری: التراویح كانت فی المسجد وبالجماعة واول الليل، سجلات التہجد فكان فی آخر الليل فی البیت من غیر جماعة۔ (قارہ شیخ (الانور) — کذا فی معارف السنن (ج ۱ ص ۲۲۲) نیز اسودؓ فرماتے ہیں ”قال: سألت عائشةؓ کیف کان صلوٰۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم باللیل؟ قالت: کان ینام اوله ویقوم آخره فیصلی ثم یرجع الی منراشہ“ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۵۴) باب من نام اول الليل وأحیی آخره ۱۳ مرتب۔

کبھی باقہ جماعت نہیں فرمائی اور حضرت ابو ذرؓ کی حدیث میں تراویح کیلئے باقاعدہ جماعت ثابت ہے، لہذا تہجد اور تراویح کو ایک قرار دینا بالکل غلط ہے اور حضرت عائشہؓ کے ارشاد کا مطلب یہ ہے کہ رمضان ہو یا غیر رمضان آپ تہجد کی ہمیشہ آٹھ رکعتیں پڑھتے تھے، اس سے تراویح کی بیش رکعتیں پڑھنے کی نفی نہیں ہوتی بلکہ حضرت عائشہؓ کی دوسری روایات اس کی تائید کرتی ہیں مثلاً ”کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یجتہد فی رمضان مالا یجتہد فی غیرہ“ اگر رمضان اور غیر رمضان میں بالکل کوئی منسرق نہیں تھا تو اس حدیث

۱۔ اور عموماً تہجد تنہا ادا فرمائی اور کبھی آپ کے ساتھ ایک دو افراد شریک تہجد ہو گئے۔ جیسا کہ ”بتوت ابن عباس فی بیت خاتہ میمونہ“ کے واقعہ سے بھی پتہ چلتا ہے، دیکھئے مؤطا امام مالک (ص ۱۰۲ و ۱۰۴) صلوٰۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی الوتر، نیز مسند احمد میں حضرت ابو ذرؓ سے مروی ہے ”قال: قلت لرسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: انی اری ان آیت معک الیٰتہ فاصلى بصلاتک، قال: لا تستطيع، فقام رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یغتسل فستر بثوب وانا محول عنه فاغتسل ثم فعلت مثل ذلک، ثم قام یصلی وقت معہ حتی جعلت اضر ببراہی الجدران من طول صلاتہ ثم اتاہ بلال للعقلاۃ، قال: انعلت؟ قال: نعم، قال: انک بالان لتؤذن اذا کان الصبح ساطعاً فی السماء وليس ذاک الصبح انما الصبح حکذا محترضاً ثم دعا بسجود فتسحر۔“ (قال البیہقی) رواہ احمد و فیہ رشید بن سعد و فیہ کلام کثیر وقد وثق ”مجم الزوائد (ج ۳ ص ۱۷۲) باقیام رمضان تبار ۲۔ نیز ثعلبہ بن ابی مالک قرظیؓ سے مروی ہے فرماتے ہیں ”خرج رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ذات لیلة فی رمضان، فرأی ناساً فی ناحیۃ المسجد یصلون، فقال: ما یصلح ہؤلاء؟ قال قائل: یا رسول اللہ! ہؤلاء ناس لیس معہم القرآن وابی بن کعب یقرأ وہم معہ یصلون بصلاتہ قال: قد احسنوا واصلوا ولم یکرہ ذلک لہم“ (قال النبیوی) رواہ البیہقی فی المعرفۃ و اسنادہ حیدر ولہ شاہد و حسن عند ابی داؤد من حدیث ابی ہریرۃ آثار السنن (ص ۲۰۰ و ۲۰۱) باب فی جماعۃ التراویح ۱۲ مرتب

۳۔ احقر کو ان الفاظ کے ساتھ یہ روایت نہ مل سکی البتہ صحیح مسلم وغیرہ میں یہ روایت حضرت عائشہؓ سے اس طرح مروی ہے ”کان رسول اللہ علیہ وسلم یجتہد فی العشر الاواخر مالا یجتہد فی غیرہ“ (ج ۱ ص ۳۷۲، باب الاجتہاد فی العشر الاواخر من شہر رمضان)۔ لیکن اس روایت سے ہمارا مدعا صحیح طور پر ثابت نہیں ہو سکتا، البتہ بیہقی کی ایک روایت سے ہمارا استدلال ہو سکتا ہے ”عن عائشہ قالت: کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا دخل شہر رمضان شد مزہ ثم لم یأت فراشہ حتی ینسلخ“ دیکھئے ”الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور“ (ج ۱ ص ۱۸۵) تحت قولہ ”شہر رمضان“

۱۲ مرتب سنن ابی داؤد

کا کیا مطلب ہوگا؟

نیز ایک دوسری روایت میں حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں ”کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم إذا دخل العشر أحیی اللیل وأیقظ أهله وحجّد وشدّ المئزر“ جب حضرت عائشہؓ کی روایت کے مطابق رمضان وغیر رمضان تمام شہور کی صلوٰۃ لیل برابر تھی رمضان میں شدّت اجتہاد اور بالخصوص عشرہ اخیر میں نہ سونے کے کیا معنی ہیں؟

۱۔ لامحالہ حضرت عائشہؓ کی روایت ”ماکان یزید فی رمضان ولا فی غیرہ علی إحدى عشرة رکعة“ (بخاری - ج ۱ ص ۲۶۹) کا مطلب یہی ہے کہ رمضان اور غیر رمضان میں آپ کی صلوٰۃ تہجد میں کوئی فرق نہ آتا تھا، البتہ دوسرے ایام کے مقابلہ میں رمضان میں آپ عبادت کا زیادہ اہتمام اور کوشش فرماتے تھے جس کی صورت یہی ہوتی تھی کہ آپ تراویح بھی مستقلاً ادا فرماتے تھے اور تہجد بھی، حتیٰ کہ بعض اوقات پوری پوری رات گزر جاتی تھی ۲۔ ۱۲۔ باب اللفظ المسلم (ج ۱ ص ۱۳۷۲) باب الاجتہاد فی العشر الآخر - والنظر البخاری (ج ۱ ص ۲۷۱) باب العمل فی العشر الآخر من رمضان ۱۲۔

۳۔ جبکہ ایک روایت میں حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں: ”لم یقم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لیلۃ یتہا إلى السباح“ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۹۰) باب فی صلوٰۃ اللیل - نیز دیکھئے سنن دارمی (ج ۱ ص ۲۸۵) باب صفۃ صلوٰۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم - رقم ۱۶۵، رقم الحدیث ۱۳۸۳۔

لامحالہ حضرت عائشہؓ کی یہ تحدید صلوٰۃ تہجد کے بارے میں ہے، ورنہ صلوٰۃ تراویح میں صبح تک نماز پڑھنا حضرت ابوذرؓ کی روایت باب سے ثابت ہو چکا ہے، اس سے بھی صلوٰۃ التراویح اور صلوٰۃ التہجد کی تفریق معلوم ہو جاتی ہے، نیز حضرت عائشہؓ کی مذکور فی المتن روایت ”إذا دخل العشر أحیی اللیل الخ“ بھی دونوں نمازوں کی مغایرت پر دال ہے، اس لئے کہ ”أحیا للیل“ جہی ہوگا جبکہ پوری رات جاگا جائے اور یہ جاگنا لامحالہ تراویح کیلئے ہوگا، اس لئے کہ تہجد کے بارے میں حضرت عائشہؓ فرما ہی چکی ہیں ”لم یقم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لیلۃ یتہا إلى السباح“ بہر حال تہجد و تراویح میں مغایرت بلاشبہ ثابت ہے، لیکن اس مغایرت کے باوجود یہ ممکن ہے کہ ان میں سے ایک نماز دوسری کے قائم مقام ہو جائے، مثلاً اگر تہجد کے وقت میں تراویح پڑھی جائے تو اس کے ضمن میں صلوٰۃ التہجد بھی پڑھی ادا ہو جائے گی، جس طرح دوسرے نوافل ہیں کہ اگر چاشت کے وقت میں صلوٰۃ کسوف پڑھی جائے تو وہ قائم مقام صلوٰۃ ضحیٰ بھی ہو جائیگی، اسی طرح اگر خسوفِ قمر کی نماز تہجد کے وقت پڑھی جائے تو اس کے ضمن میں صلوٰۃ تہجد بھی ادا ہو جائیگی جیسا کہ حضرت ابوذرؓ کی حدیث باب میں تیسری دفعہ کے واقعہ میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے پوری رات صلوٰۃ تراویح کی

۱۲۔ لامحالہ حضرت عائشہؓ کی یہ تحدید صلوٰۃ تہجد کے بارے میں ہے، ورنہ صلوٰۃ تراویح میں صبح تک نماز پڑھنا حضرت ابوذرؓ کی روایت باب سے ثابت ہو چکا ہے، اس سے بھی صلوٰۃ التراویح اور صلوٰۃ التہجد کی تفریق معلوم ہو جاتی ہے، نیز حضرت عائشہؓ کی مذکور فی المتن روایت ”إذا دخل العشر أحیی اللیل الخ“ بھی دونوں نمازوں کی مغایرت پر دال ہے، اس لئے کہ ”أحیا للیل“ جہی ہوگا جبکہ پوری رات جاگا جائے اور یہ جاگنا لامحالہ تراویح کیلئے ہوگا، اس لئے کہ تہجد کے بارے میں حضرت عائشہؓ فرما ہی چکی ہیں ”لم یقم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لیلۃ یتہا إلى السباح“ بہر حال تہجد و تراویح میں مغایرت بلاشبہ ثابت ہے، لیکن اس مغایرت کے باوجود یہ ممکن ہے کہ ان میں سے ایک نماز دوسری کے قائم مقام ہو جائے، مثلاً اگر تہجد کے وقت میں تراویح پڑھی جائے تو اس کے ضمن میں صلوٰۃ التہجد بھی پڑھی ادا ہو جائے گی، جس طرح دوسرے نوافل ہیں کہ اگر چاشت کے وقت میں صلوٰۃ کسوف پڑھی جائے تو وہ قائم مقام صلوٰۃ ضحیٰ بھی ہو جائیگی، اسی طرح اگر خسوفِ قمر کی نماز تہجد کے وقت پڑھی جائے تو اس کے ضمن میں صلوٰۃ تہجد بھی ادا ہو جائیگی جیسا کہ حضرت ابوذرؓ کی حدیث باب میں تیسری دفعہ کے واقعہ میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے پوری رات صلوٰۃ تراویح کی

اس کے جواب میں بعض غیر مقتدین مذکور روایات کی یہ توجیہ کرتے ہیں کہ اس سے تطویل قیام مراد ہے نہ کہ تکثیر رکعات۔

لیکن اول تو یہ بعید ہے کہ ساری رات میں آپ گل آٹھ رکعتیں ہی پڑھتے ہوں، دوسرے موطا امام مالک میں حضرت عائشہؓ کی ایک روایت میں ”کثر صلوٰۃ“ کے الفاظ بھی آئے ہیں جو اس توجیہ کی تردید کرتے ہیں، اس لئے کہ یہ تکثیر تہجد میں تو ہو ہی نہیں سکتی کیونکہ اس کے بارے میں حضرت عائشہؓ فرما چکی ہیں کہ رمضان وغیر رمضان میں تہجد کی رکعات میں اضافہ نہیں ہوتا تھا، لامحالہ یہ تکثیر تراویح کے ذریعہ تھی۔

ایک اعتراض یہ بھی کیا جاتا ہے کہ حضرت عمرؓ سے جس طرح بیس رکعات تراویح مروی ہیں اسی طرح گیارہ، تیسرے اور اکیس رکعتیں بھی ثابت ہیں۔

۱۔ موطا امام مالک یا کسی دوسری کتاب حدیث میں ان الفاظ کے ساتھ یہ روایت نہ مل سکی، البتہ علامہ سیوطی نے بیہقی اور اصہبانی کے حوالہ سے حضرت عائشہؓ کی ایک روایت ان الفاظ کے ساتھ نقل کی ہے ”قالت: کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا دخل شہر رمضان تغیر لونه وکثرت صلاته وابتہل بالدعاء واشفق منه“ — الدر المنثور (ج ۱ ص ۱۸۵) تحت قوله تعالى ”شہر رمضان الذی اتمم ۱۲ مرتبہ عفی عنہ

۲۔ چنانچہ موطا امام مالک میں ”مالک عن محمد بن یوسف عن السائب بن یزید“ کے طریق سے مروی ہے ”انہ قال: امر عمر بن الخطاب ابی بن کعب وسمی الداری ان یقوموا للناس باحدى عشرة رکعة قال: وکان القاری یقرئ بالمئین حتی کنا نعتمد علی العصی من طول القيام وما کنا تنصرف الا فی فروع الفجر“ (ص ۹۸، باب ما جاز فی قیام رمضان) اس اثر سے متعلق تفصیلی کلام کیلئے دیکھیے ”رکعات تراویح“ للشیخ الاغظلی (ص ۷، تاس ۱۰) ۱۲ مرتبہ

۳۔ قال النبیوی: واخرج محمد بن نصر المروزی فی ”قیام اللیل“ من طریق محمد بن اسحاق حدیثی محمد بن یوسف عن جده السائب بن یزید قال: کنا نصلی فی زمن عمر رضی اللہ عنہ فی رمضان ثلاث عشرة رکعة ”التعلیق الحسن علی آثار ابن (ص ۲۰۳) باب التراویح بثمان رکعات ۱۲ مرتبہ

۴۔ عبد الرزاق عن داؤد بن قیس وغیرہ عن محمد بن یوسف عن السائب بن یزید ان عمر جمع الناس فی رمضان علی ابی بن کعب، علی تمیم الداری علی إحدى وعشرين رکعة، یقرون بالمئین ویسرفون عند فروع الفجر“ مصنف عبد الرزاق (ج ۴ ص ۲۶۰ و ۲۶۱) باب قیام رمضان ۱۲ مرتبہ عفی عنہ

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ ابتداء کا واقعہ ہے جبکہ صحابہ کرامؓ کے مشورے سے بیش رکعات
پر عمل کا استقرار اور اجماع نہیں ہوا تھا، جس کی دلیل یہ ہے کہ جب سے بیش رکعات شروع ہوئیں
اس کے بعد سے تمام صحابہؓ و تابعینؓ کا تعامل اسی پر جاری ہو گیا اور ائمہ اربعہؒ بھی اسی پر متفق
ہو گئے۔ لہذا استقرار سے پہلے کی روایات سے استدلال کرنا اصول کے خلاف ہے۔
واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم و علمہ اتم و احکم۔

هذا آخر ما أردنا إيراده من شرح أبواب الصوم وعليه ينتهي
الجزء الثاني من "درس الترمذی" مجموع أمالي الشيخ
المحدث الفقيه العلامة محمد تقي العثماني - متعنا الله بطول

- ۱۔ تفصیل پیچھے بیان کی جا چکی ہے، نیز دیکھیے "رکعات تراویح" (ص ۱ تا ص ۶) ۱۲ م
۲۔ یہ اس مسئلہ پر جمہور اہمیت کے مسلک کا خلاصہ ہے، تفصیل کیلئے درج ذیل کتب ملاحظہ فرمائیں :-
① الرأی النجیح فی عدد رکعات التراويح (اردو) للشيخ العلامة رشيد احمد الكنگوہی رحمہ اللہ۔ طبع مجتبائی (دہلی)
یہ رسالہ "فتاویٰ رشیدیہ" (ص ۳۰۴ تا ص ۳۲۳) کا جزء نمبر بھی شائع ہو چکا ہے۔
② مصابیح التراويح (فارسی) بحمد الاسلام محمد قاسم النانوتوی رحمہ اللہ۔ طبع دارالعلوم دیوبند۔
③ رکعات تراویح (اردو) للمحدث الشہیر حبیب الرحمن الأعظمی۔ طبع معارف پریس اعظم گڑھ۔
④ تحقیق التراويح (اردو) للشيخ المقرئ رعایت اللہ (حفظہ اللہ) طبع دارالعلوم کراچی ۱۴۱۱
⑤ تصحیح حدیث صلاۃ التراويح عشرين رکعة والرد علی الألبانی فی تضعیفہ (عربی) للشيخ اسماعیل بن محمد
الأنصاری۔ طبع مکتبہ رشیدیہ ساہیوال پاکستان
⑥ رسالہ تراویح (فارسی) یہ رسالہ مشہور اہل حدیث عالم مولانا غلام رسول صاحب گوجرانوالہ کا تالیف
کردہ ہے جس میں انہوں نے غیر مقلد عالم مفتی محمد حسین بٹالوی کے اس فتویٰ کا علمی اور تحقیقی رد کیا ہے
کہ میں تراویح کا کوئی ثبوت نہیں، یہ رسالہ مولانا سر فراز خان صاحب صفدر ظہیم کے ترجمہ "ینایع" کے ساتھ گوجرانوالہ
شائع ہو چکا ہے۔

اعلام السنن (ج ۲، ص ۵۷ تا ۶۱، باب التراويح) میں بھی تراویح سے متعلق محققانہ بحث کی گئی ہے
۱۲ رشید اشرف سیفی عفا اللہ عنہ

بقائه وأسبغ عليه من نعمائه — فالحمد لله رب العالمين —
 الصلاة والسلام على سيدنا محمد خاتم النبيين وعلى آله
 وصحبه أجمعين صلاة وسلاماً دائمين بدار أم السموات والأرضين
 ضبطه ورتبه وراجع نصوصه وعلق عليه
 رشيد أشراف السني
 وفقه الله لخدمة السنة المطهرة

وكان الفراغ ليلة الخميس التاسع والعشرين من جمادى الثانية
 سنة ثلاث وأربعمائة بعد الألف — سنة — من الهجرة النبوية على
 صاحبها ألف صلاة وتحية —————

وبليه — أن شاء الله تعالى — الجزء الثالث ، أوله أبواب الحج
 وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين



یاسین سے قرآن تک

حضرت مولانا رحمت اللہ صاحب کیرانوی

کی شہرہ آفاق کتاب "اظہار الحق" عربی، ترکی، انگریزی، فرانسیسی اور گجراتی زبانوں کے بعد پہلی بار اردو زبان میں
ترجمہ کیا۔ مولانا اکبر علی صاحب شرح و تحقیق :- مولانا محمد تقی عثمانی صاحب

شروع میں مدیر البلاغ کے تسلیم سے دوسو سے زائد صفحات کا تحقیقی مقدمہ جس میں
عیسائی مذہب کا مکمل تعارف اور اس کے تحریف شدہ مذہب ہونے پر معرکتہ الآراء
بمبشتیں شامل ہیں۔

برصغیر کے تمام ممتاز علماء اہل فکر اور صحافیوں نے اس کتاب کو شاندار
الفاظ میں خراج تحسین پیش کیا۔

کتاب تین جلدوں میں مکمل ہوئی ہے۔ ہر جلد کی علیحدہ قیمت کا مل سیٹ ۱/-

مکتبہ دارالعلوم، کراچی

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے ”الدِّينُ النَّصِيحَةُ“ جس کی تشریح اس کتاب میں تفسیر کے ساتھ موجود ہے

رَحْمَةُ الْمُعْلَمِينَ

مؤلف:
حضرت مولانا عبد الرحمن صاحب اعظم گڑھی

اس کتاب کے متعلق حضرت تھانوی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا:
”گویہ کہنے کی بات تو نہیں مگر سادگی سے کہتا ہوں کہ:-
بالکل ”عائقہ امدادیہ“ کا چربہ مولف جزاء اللہ نے آدریاد“

کتاب چار ابواب پر مشتمل ہے:

- ۱۔ مدرسین و معلمین کے لئے — فصائح تعداد ۴۰
- ۲۔ طلباء و متعلمین کے لئے — فصائح تعداد ۷۰
- ۳۔ خط و کتابت کرنے والوں کے لئے — فصائح تعداد ۴۰
- ۴۔ عام مسلمانوں کے لئے — فصائح تعداد ۲۰۰

بچوں کم تعلیم یافتہ لوگوں اور علماء حضرات کے لئے یکساں مفید آسان زبان اور سادہ طرز تحریر۔
زندگی کو اسلامی اخلاق و عادات کے سانچے میں ڈھالنے میں بہترین رہنما کتاب ہے۔
آفسٹ طباعت صفحات ۱۶۸ قیمت ۰۰ / روپے

ناشر: مکتبہ دارالعلوم کراچی

سیرت منصور حلاج

علیم الامت
حضرت مولانا
اشرف علی تھانوی
قدس اللہ سرہ المسریر

مسئلہ وحدت الوجود اور وحدت الشہود ابن منصور کی کرامات
اور تصوف کے بارے میں ان کے نظریات اور تاریخی روایات پر
تنقیدی و تحقیقی نظر سے سیر حاصل تبصرہ اور اس ضمن
میں بہت سے دیگر مباحث پر غور و فکر
کے بعد یہ حقیقت واضح ہو جاتی ہے کہ حسین
ابن منصور ان الحق کبار اہل الشریعہ سے تھے
ان پر تمام اتہامات والزامات غلط اور بے بنیاد تھے۔

آفسٹ کی عمدہ طباعت
۱۸۸۲ء سائز ۳۵ صفحات

مکتبہ دارالعلوم کراچی ۱۲

دارالعلوم کے شعبہ تصنیف کی تازہ ترین علمی پیشکش

مفتی اعظم پاکستان کی گرانقدر عربی تصنیف کا اردو ترجمہ
جو پہلی بار شائع ہو رہا ہے۔

اسلام اور موسیقی

مفتی اعظم حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب

مولانا محمد عبد المعز صاحب

رفیق شعبہ تصنیف دارالعلوم کراچی

تالیف

ترجمہ

شرح و تحقیق

قرآن و سنت کی روشنی

میں رقص و سرود اور

موسیقی کا حکم۔

موضوع سے متعلق سوسے زیلوہ

احادیث و روایات کا تذکرہ اور

ایک ایک پر تحقیقی اور اسنادی بحث۔

صحابہ و تابعین اور ائمہ و صوفیاء کے مستند اقوال۔ قوالی اور سماع کی شرعی حیثیت۔

کتاب کے شروع میں فاضل مسترجم کے قلم سے ایک مبسوط مقدمہ جس میں تفصیلات سے متعلق اسلام کے معتدل موقف اور موسیقی کے عقلی، روحانی اور سماجی پہلوؤں پر سیر حاصل بحث کی گئی ہے۔



آخر میں مسترجم ہی کے قلم سے ایک مفصل مکتبہ جس میں موسیقی کے بارے میں رائج الوقت شبہات کا ازالہ کیا گیا ہے۔ اپنے موضوع پر اردو میں پہلی سیر حاصل کتاب۔

ہفت کی دلاؤ

کتابت و طباعت -

ریگن جلد

قیمت: - / روپے